

Patrimonio Cultural: Entre la Conservación y la Transformación Social

Memorias de investigaciones sobre patrimonio edificado, identidad nacional y dinámicas culturales



Franco José Roversi Mónaco Trujillo

&

Gerardo Antonio Merchán Mora

COMPILACION



@Fondo Editorial Orinoco Pensamiento y Praxis

Patrimonio Cultural: Entre la Conservación y la Transformación Social

Memorias de investigaciones sobre patrimonio edificado, identidad nacional y dinámicas culturales

**Franco José Roversi Mónaco Trujillo
&
Gerardo Antonio Merchàn Mora**

COMPILACION

ISBN: 978-980-18-8737-9



2026

COMPILACIÓN

DOI: 10.5281/zenodo.20347124

Editor:

@Fondo editorial Orinoco Pensamiento y Praxis de la Asociación Civil sin Fines de Lucro "Asociación Fraternidad y Orientación Activa".
RIF.- J403372659.

Ediciones:

Revista Orinoco: Pensamiento y Praxis. 2026 1da Edición

COMPILADORES:

Franco José Roversi Mónaco Trujillo & Gerardo Antonio Merchan Mora

froversi@gmail.com

froversi@unimet.edu.ve

gerardo.merchan@ucv.ve

revistaorinocopensamientoyp@gmail.com

Ciudad Bolívar. Venezuela:

Biblioteca nacional de Venezuela:

<http://isbn.cenal.gob.ve/catalogo.php?mode=detalle&nt=162564>

Este libro esta Indexado en el repositorio de la Comunidad

Europea Zenodo: 10.5281/zenodo.20347124

ISBN: 978-980-18-8737-9

Se aprueba la reproducción parcial o total del contenido de la presente obra, con la condición de que se acrediten y citen las fuentes, conforme a las diferentes normas internacionales sobre criterios para escritos académicos científicos y se remita un ejemplar al @Fondo editorial Orinoco Pensamiento y Praxis de la Asociación Civil Sin Fines de Lucro "Asociación Fraternidad y Orientación Activa", y a los autores, a las direcciones electrónicas indicadas.® Todos los derechos de la edición en castellano reservados. Ciudad Bolívar. República Bolivariana de Venezuela.

PREFACIO

Presentación académica al andamiaje de la compilación

Toda obra que se aproxima al patrimonio cultural, a la memoria histórica y a las mutaciones simbólicas de una sociedad está obligada a situarse en una zona de tensión: aquella donde el pasado deja de ser simple depósito de acontecimientos para convertirse en campo vivo de interpretación, disputa y reconocimiento. El andamiaje de esta compilación se levanta precisamente sobre esa frontera móvil entre herencia, identidad, conservación, revisión y resignificación. No se trata únicamente de reunir investigaciones sobre monumentos, edificaciones, prácticas culturales, imaginarios religiosos o políticas de memoria; se trata, más bien, de disponer un mapa intelectual desde el cual pueda comprenderse cómo una comunidad se narra a sí misma, cómo selecciona sus emblemas, cómo defiende sus lugares de pertenencia y cómo enfrenta, a la vez, las fracturas producidas por la modernidad cultural, la postmodernidad contracultural y las nuevas gramáticas de la reivindicación simbólica.

En esa perspectiva, esta compilación abre un horizonte donde los referentes históricos aparecen como fuerzas de cohesión, pero también como objetos sometidos a la lectura crítica del presente. El Monumento de Carabobo, en cuanto signo fundacional de la identidad venezolana, no es presentado como una pieza inerte del paisaje nacional, sino como un arco simbólico por el que transita la memoria heroica de la República. Allí la figura de Bolívar, la gesta emancipadora y el campo de batalla se articulan en una pedagogía de pertenencia: lo heroico no opera solamente como exaltación patriótica, sino como reserva de sentido para sociedades que requieren reconocerse en un origen compartido. El monumento condensa, por tanto, una experiencia histórica que excede la piedra y la arquitectura; es una forma de inscripción colectiva donde el tiempo nacional se vuelve visible y donde el símbolo cumple la tarea de aproximar a los ciudadanos a una genealogía común, diferenciándolos, al mismo tiempo, de otros relatos identitarios.

Esa misma preocupación por la monumentalidad como soporte de memoria se prolonga en la lectura del Panteón Nacional, cuya significación patrimonial revela la compleja relación entre edificación, poder político, culto civil y conservación. Al recorrer su transformación desde la antigua

Iglesia de la Santísima Trinidad hasta su consolidación como monumento nacional, la obra advierte que el patrimonio no nace únicamente de la materialidad arquitectónica, sino de una decisión social e histórica que lo consagra como representación de la esencia nacional. El Panteón se convierte así en un espacio donde reposan no sólo restos ilustres, sino también las sucesivas concepciones de la nación venezolana. Sus restauraciones,

intervenciones y modificaciones, especialmente las promovidas durante el gomecismo bajo la dirección de arquitectos como Chataing y Mujica Millán, permiten observar las tensiones entre monumentalización, estética del poder y criterios modernos de conservación. La pregunta que subyace no es menor: ¿cómo preservar un edificio cuando cada época desea imprimirle su propia idea de patria?

Desde allí, el recorrido se ensancha hacia el patrimonio edificado latinoamericano, entendido como una constelación de huellas donde arquitectura, arqueología, cosmovisión y memoria colectiva se entrelazan. La compilación asume que no todo vestigio es patrimonio, pero también que aquello declarado digno de conservación adquiere una densidad ética, estética y social que compromete a la comunidad. América Latina y el Caribe, con una presencia humana milenaria y con capas civilizatorias superpuestas, ofrecen un territorio privilegiado para pensar la edificación como lenguaje. Las construcciones prehispánicas, coloniales, republicanas y modernas no son meros testimonios de estilos sucesivos: son marcas de habitación del mundo, formas de organizar lo sagrado, lo político, lo cotidiano y lo comunitario. En esta clave, el patrimonio edificado se presenta como una memoria levantada en piedra, adobe, cal, madera o concreto, capaz de revelar tanto la grandeza creativa de los pueblos como las heridas históricas de dominación, mestizaje, silenciamiento y resistencia.

Estas líneas no se reducen a una visión celebratoria del patrimonio. Su núcleo esencialmente crítico y más inquietante aparece cuando introduce la categoría de intersticio para pensar la cultura venezolana entre la modernidad cultural y la postmodernidad contracultural. Vivimos, se sugiere, en un tiempo de tránsito, de suspensión y de disputa, donde la conciencia histórica se ve perturbada por narrativas que deslegitiman los relatos heredados y reclaman nuevas formas de significación. La cultura nacional, antes concebida como educación en valores, símbolos y representaciones comunes, atraviesa ahora la fragilidad de los tiempos líquidos: discontinuidad, sospecha, iconoclasia, fragmentación, urgencia de reparación y también riesgo de simplificación. Las protestas contra monumentos, la quema o vulneración de edificaciones patrimoniales, la resignificación de templos, museos y símbolos, no son episodios aislados; forman parte de una sensibilidad epocal que revisa el pasado con intensidad moral, pero que a veces corre el peligro de expulsar de la memoria aquello que también constituye sus cimientos. En ese punto, la compilación propone una mirada crítica: reconocer las exclusiones de la cultura oficial sin caer en la negación absoluta de los sedimentos europeos, indígenas, africanos, religiosos, populares y republicanos que componen la existencia cultural latinoamericana. La problematización de lo mágico-religioso introduce otro estrato de análisis:

el de las cosmovisiones, las teogonías y las discrepancias epistémicas que se producen cuando el hecho religioso es interpretado desde categorías externas a su propia experiencia simbólica. El paso de las explicaciones teológicas hacia los marcos positivistas, fenomenológicos, estructuralistas y antropológico-religiosos permitió ampliar la comprensión del religare, pero también impuso riesgos de reducción. Al intentar leer las religiosidades originarias y afrodescendientes desde matrices racionalistas de tradición europea, se corre el peligro de explicar lo sagrado sin comprenderlo, de clasificar sus signos sin ingresar en la lógica profunda de sus vínculos entre ser humano, Ser Supremo, deidades, naturaleza, rito y comunidad. La compilación advierte, con fineza, que lo mágico-religioso en América Latina no puede quedar atrapado en analogías monoteístas ni en esquemas que conviertan lo sincrético en anomalía. Su riqueza se encuentra precisamente en la capacidad de articular presencia, ausencia, eclipse, transferencia, resignificación y convivencia de órdenes simbólicos que no responden siempre a la lógica lineal del pensamiento occidental.

En diálogo con esta preocupación, la transculturación aparece como una categoría decisiva para comprender la formación cultural americana. El término de Fernando Ortiz, nacido en el ámbito cubano y luego expandido al Caribe, a Hispanoamérica y al lenguaje académico mundial, permite nombrar procesos de encuentro, imposición, pérdida, conflicto y “creación de realidades nuevo-endógenas”. La obra no idealiza esta categoría; la somete a examen, recordando incluso los orígenes positivistas y problemáticos de algunas formulaciones tempranas de Ortiz. Sin embargo, reconoce que la transculturación ofrece una clave poderosa para entender cómo lo amerindio, lo africano y lo europeo no permanecieron como compartimentos puros, sino que dieron lugar a identidades compuestas, tensas, irreductibles a cualquier esencialismo. América no es, entonces, una suma pacífica de herencias, sino una “neoculturación conflictiva”: una amalgama donde hay pérdidas y supervivencias, dominación y creatividad,

violencia y fecundidad simbólica. Pensar la transculturación es aceptar que la identidad latinoamericana no se resuelve mediante la expulsión de uno de sus componentes, sino mediante la comprensión crítica de sus mezclas constitutivas.

Ese debate alcanza una expresión especialmente aguda en la reflexión sobre el Patuá, el multilingüismo y las nuevas narrativas culturales en Venezuela. Allí el problema deja de ser sólo histórico para volverse político, jurídico y discursivo. La Ley Orgánica de Cultura de 2014 aparece como un punto de inflexión en el modo de nombrar la memoria, la herencia y el sujeto cultural. La obra observa con preocupación cómo ciertas reivindicaciones legítimas pueden derivar en lecturas maniqueas del mestizaje, presentándolo únicamente como fuerza aniquiladora o perversión eurocéntrica, sin atender su espesor histórico real. La

crítica al eurocentrismo, necesaria cuando denuncia exclusiones, puede volverse reductiva cuando sustituye una hegemonía por otra, o cuando construye un nuevo sujeto cultural desde una oposición condenatoria que impide comprender la complejidad de la venezolanidad. En ese sentido, el lenguaje — sea Patuá, multilingüismo, habla popular, expresión comunal o inscripción sobre la piel— se convierte en campo de disputa por la identidad: una piel simbólica donde se escriben memorias, agravios, deseos de reparación y proyectos de futuro.

Finalmente, el turismo basado en patrimonio cultural introduce una dimensión aplicada, comunitaria y pedagógica. El caso de la parroquia San Pedro, en el Distrito Capital, permite descender de la gran teoría patrimonial a una experiencia concreta de promoción, cuidado y apropiación ciudadana. El turismo patrimonial no se entiende aquí como consumo superficial de lugares, sino como estrategia de reconocimiento, educación y resguardo. Su valor no depende exclusivamente del decreto estatal ni de la clasificación institucional, sino del vínculo afectivo, ético y social que las comunidades establecen con sus bienes tangibles e intangibles. Cuando una comunidad reconoce sus patrimonios, los narra, los protege y los ofrece como experiencia significativa, el turismo puede transformarse en mediación cultural: una forma de enseñar a mirar, de despertar pertenencia y de comprometer a las nuevas generaciones con aquello que, por cotidiano, corre el riesgo de volverse invisible.

Visto en conjunto, este andamiaje no es una simple secuencia de artículos, sino una arquitectura de categorías: identidad, monumento, patrimonio edificado, conciencia histórica, modernidad, postmodernidad, contracultura, mágico-religioso, transculturación, multilingüismo y turismo

cultural. Cada una de ellas abre un acceso distinto a la misma preocupación de fondo: cómo se conserva, se disputa y se reinventa la memoria de una sociedad. Este discurrir atrapa porque no se conforma con describir objetos patrimoniales; interroga las condiciones bajo las cuales esos objetos se vuelven significativos. Tampoco se limita a defender la tradición en bloque, ni a celebrar sin matices la ruptura contemporánea. Su potencia radica en mantener viva la tensión entre heredar y revisar, conservar y resignificar, denunciar exclusiones y evitar nuevas simplificaciones, reconocer lo popular y no negar los sedimentos históricos que hicieron posible la cultura actual.

Por ello, la compilación puede leerse como una invitación a pensar el patrimonio no como vitrina del pasado, sino como drama interpretativo del presente. Los monumentos de Carabobo y el Panteón Nacional, las edificaciones latinoamericanas, las religiosidades sincréticas, la transculturación, las lenguas y marcas identitarias, así como las rutas de turismo cultural, convergen en una tesis mayor: la identidad no es una pieza terminada, sino una

construcción histórica expuesta a la memoria, al conflicto, al símbolo y a la palabra. En la medida en que el lector avanza por estas páginas, descubre que toda cultura se sostiene sobre andamios visibles e invisibles: piedras, leyes, relatos, ritos, cuerpos, lenguas, heridas y esperanzas. Presentar esta obra, entonces, es presentar una cartografía de esos andamios; es mostrar cómo una nación y un continente se piensan a sí mismos desde sus restos, sus monumentos, sus mezclas, sus disputas y sus posibilidades de futuro.

Compiladores.

Franco José Roversi Mónaco Trujillo & Gerardo Antonio Merchán Mora

Resumen

El objetivo fundamental de esta obra científica compilatoria es fundamentar y divulgar la significación del patrimonio edificado y arquitectónico de la región como un constructo social vivo, vinculándolo estrechamente con la construcción de la identidad nacional, el pensamiento crítico y la memoria histórica colectiva. Su objeto de estudio se centra en hitos monumentales e históricos de gran envergadura (como el Monumento Campo de Carabobo, el Panteón Nacional y el patrimonio edificado latinoamericano) entendidos como totalidades analíticas interconectadas con la cultura y la dinámica social contemporánea. Metodológicamente, las investigaciones adoptan enfoques documentales, heurísticas historiográficas con consulta de fuentes primarias y análisis crítico-ideológicos de legislaciones culturales. Asimismo, destaca el uso de la racionalidad epistémica fenomenológica husserliana, la cual legitima la experiencia individual e interpretativa del autor como origen válido del conocimiento científico-patrimonial. La discusión gira en torno a las tensiones políticas sobre qué se debe preservar frente al peligro de visiones revisionistas contraculturales que instrumentalizan ideológicamente el patrimonio. Los principales hallazgos revelan que el patrimonio edificado sufre una degradación física cuando se fractura el nexo identitario familiar de los inmuebles, pero también evidencian que el turismo cultural sostenible y la museología crítica actúan como eficaces catalizadores para la reinversión y la cohesión comunitaria. Se concluye que el patrimonio no es inmutable; trasciende su materialidad física convirtiéndose en un instrumento dinámico de transformación social. Para su preservación, es imperativo transitar desde una transmisión pasiva hacia enfoques pedagógicos vivenciales que estimulen la interactividad mental y cultural de las futuras generaciones.

Palabras clave: Patrimonio edificado; Identidad nacional; Fenomenología; Museología crítica; Transformación social.

Abstract

The fundamental objective of this scientific compilation is to substantiate and disseminate the significance of the region's built and architectural heritage as a living social construct, closely linking it to the construction of national identity, critical thinking, and collective historical memory. Its object of study focuses on monumental and historical landmarks of great scale (such as the Campo de Carabobo Monument, the National Pantheon, and Latin American built heritage) understood as analytical totalities interconnected with culture and contemporary social dynamics. Methodologically, the investigations adopt documentary approaches, historiographical heuristics utilizing primary sources, and critical-ideological analyses of cultural legislations. Furthermore, the use of Husserlian phenomenological epistemic rationality stands out, legitimizing the author's individual and interpretative experience as a valid source of scientific-heritage knowledge. The discussion revolves around political tensions over what should be preserved versus the danger of counter-cultural revisionist viewpoints that

ideologically instrumentalize heritage. The main findings reveal that built heritage suffers physical degradation when the familiar identity link of buildings is fractured, but they also demonstrate that sustainable cultural tourism and critical museology act as effective catalysts for community reinvestment and social cohesion. It is concluded that heritage is not immutable; it transcends its physical materiality to become a dynamic instrument of social transformation. For its preservation, it is imperative to shift from passive transmission toward experiential pedagogical approaches that stimulate the mental and cultural interactivity of future generations.

Keywords: Built heritage; National identity; Phenomenology; Critical museology; Social transformation.

Resumo

O objetivo fundamental desta obra científica de compilação é fundamentar e divulgar a significação do patrimônio edificado e arquitetônico da região como um construto social vivo, vinculando-o estreitamente à construção da identidade nacional, ao pensamento crítico e à memória histórica coletiva. Seu objeto de estudo centra-se em marcos monumentais e históricos de grande relevância (como o Monumento Campo de Carabobo, o Panteão Nacional e o patrimônio edificado latino-americano) compreendidos como totalidades analíticas interconectadas com a cultura e a dinâmica social contemporânea. Metodologicamente, as investigações adotam abordagens documentais, heurísticas historiográficas com consulta a fontes primárias e análises crítico-ideológicas de legislações culturais. Da mesma forma, destaca-se o uso da racionalidade epistêmica fenomenológica husserliana, a qual legitima a experiência unidade e interpretativa do autor como origem válida do conhecimento científico-patrimonial. A discussão gira em torno das tensões políticas sobre o que deve ser preservado diante do perigo de visões revisionistas contraculturais que instrumentalizam ideologicamente o patrimônio. Os principais achados revelam que o patrimônio edificado sofre degradação física quando o nexos identitário familiar dos imóveis é fraturado, mas também evidenciam que o turismo cultural sustentável e a museologia crítica atuam como eficazes catalisadores para o reinvestimento e a coesão comunitária. Conclui-se que o patrimônio não é imutável; ele transcende sua materialidade física, tornando-se um instrumento dinâmico de transformação social. Para a sua preservação, é imperativo transitar de uma transmissão passiva para abordagens pedagógicas vivenciais que estimulem a interatividade mental e cultural das futuras gerações.

Palavras-chave: Patrimônio edificado; Identidade nacional; Fenomenologia; Museologia crítica; Transformação social.

Índice

El Monumento de Carabobo, un referente de identidad 14

Introducción 15

Desarrollo 16

Primer momento: Identidad 16

Segundo momento: Patrimonio cultural 17

Patrimonio arquitectónico 22

Tercer momento: Museología y museografía 24

Metodología 27

Conclusiones 27

Referencias 30

El Panteón Nacional y su evolución como Monumento Nacional 35

Introducción 36

Metodología 38

Desarrollo 38

El Panteón Nacional 38

Un patrimonio significativo. Honrar a los héroes como a la arquitectura 40

Preservado, restaurado o conservado. Hitos del Panteón Nacional 43

Cierre 51

Lista de referencia 53

Recorrido breve por el patrimonio edificado de Latinoamérica 60

La partida, un modelo de introducción 61

Iniciando el recorrido 61

Andar después de la colonia 73

La meta 75

Lista de referencias 76

Intersticios entre la Modernidad Cultural y la Postmodernidad Contracultural en el contexto Venezolano 84

De controversias e imbricaciones de las miradas aculturales 85

Del control cultural ¿proceso acultural o intercultural venezolano? 88

Cultura comunal	90
A modo de coda	93
Referencias	93

Magosto ourensano y tradición celta: Persistencias simbólicas liminales. Ritos de paso de la communitas 96

Introducción	97
Bases fenomenológicas culturales de lo galaico ancestral	99
Constituyente teofánico del magosto ourensano como ritual. Fuego, purificación, comunión	100
La castaña: alimento, semilla y memoria	100
El tizno: liminalidad e inversión simbólica	102
La comunidad: communitas y sacramentalidad cultural	103
Samhain y magosto: paralelos estructurales. El umbral del “tempus”	104
El umbral del “tanatos”	105
El fuego protector	107
La dimensión festiva y catártica	108
Cierre	109
Referencias	110

Problematización de lo mágico-religioso y sus discrepancias epistémicas 113

Inicio	114
Imbricaciones Américo-originarias y Yorubas al sincretismo e identidad cultural	115
Construcción de los giros epistémicos culturales latinoamericano venezolano desde sus lugares de enunciación del religere	120
A modo de coda	124
Lista de referencias	125

Problematizar sobre transculturación 127

Problematizar	128
Neoculturación	130
Identidad	131
Identidad que suma	136

La llegada	138
Lista de referencias	139

Turismo basado en patrimonio cultural. Caso: Parroquia San Pedro, Distrito Capital 143

Presentación y abordaje	143
Visión patrimonial	144
Importancia del patrimonio cultural	144
Parroquia San Pedro, abordaje patrimonial	146
Identificación de la comunidad seleccionada	146
Ubicación geográfica	147
Interfaces comunicacionales de la Parroquia San Pedro	148
Canales de comunicación	151
Barreras de interfaces comunicacionales	152
Elementos de interés	152
Referentes valorativos, culturales y patrimoniales	152
Propuesta de turismo patrimonial cultural de la Parroquia San Pedro	154
Cierre	166
Referencias	168

Ficha de los compiladores y colaboradores 171

El Monumento de Carabobo, un referente de identidad

The Carabobo Monument, a benchmark of identity

Franco José Roversi Mónaco Trujillo

Universidad Metropolitana, Caracas – Venezuela

/ Metropolitan International University, Florida - Estados Unidos.

<https://orcid.org/0000-0003-0470-0701>

Resumen

Se muestra una significación del Monumento Histórico Nacional y Sitio de Patrimonio Histórico Campo de Carabobo, elaborado como un ensayo científico desde Mendoza y Jaramillo (2006), y escrito con racionalidad fenomenológica desde Husserl (1998 y 2016). El Monumento Histórico Nacional y Sitio de Patrimonio Histórico Campo de Carabobo, es asumido como una totalidad. Para la elaboración se consideraron las concepciones de identidad, cultura y patrimonio de autores como Colombres (2009), Husserl (2008) y Zamora (2011), y se hace un recorrido por la historia de los monumentos en Carabobo y las visiones de la museología y museografía crítica desde Lorente (2003 y 2015) y otros, todo en consideración del Monumento Histórico Nacional y Sitio de Patrimonio Histórico Campo de Carabobo. Finalmente, se presentan consideraciones que pretenden dar un enfoque museológico y museográfico al Monumento Histórico Nacional y Sitio de Patrimonio Histórico Campo de Carabobo, para convertirlo en una experiencia de aprendizaje.

Palabras clave: Identidad, cultura, patrimonio, pensamiento crítico

Abstract

A significance of the Campo de Carabobo National Historic Monument and Historic Heritage Site is shown, elaborated as a scientific essay from Mendoza and Jaramillo (2006), and written with phenomenological rationality from Husserl (1998 and 2016). The National Historical Monument and Campo de Carabobo Historical Heritage Site is assumed as a whole. For the elaboration, the conceptions of identity, culture and heritage of authors such as Colombres (2009), Husserl (2008) and Zamora (2011) were considered, and a journey through the history of monuments in Carabobo and the visions of museology is made. and critical museography from Lorente (2003 and 2015) and others, all in consideration of the Campo de Carabobo National Historic Monument and Historic Heritage Site. Finally, considerations are presented that aim to give a museological and museographic approach to the Campo de Carabobo National Historic Monument and Historic Heritage Site, to turn it into a learning experience.

Keywords: Identity, culture, heritage, critical thinking.

Introducción

El presente esfuerzo asume al Monumento Histórico Nacional y Sitio de Patrimonio Histórico Campo de Carabobo, como una totalidad sin hacer énfasis en sus zonas componentes. Ello, por verlo como una totalidad, que, como mortero, amalgama elementos de identidad, cultura, tradición, patrimonio y educación, con mis referentes profesionales, personales y familiares.

Para la elaboración del ensayo, me permito abordar las concepciones de identidad, cultura y patrimonio desde diversos autores, como Colombres (2009), Husserl (2008) y Zamora (2011), recorrer brevemente la historia de los monumentos en Carabobo y referir las visiones de la museología y museografía crítica, entre otros, desde Lorente (2003 y 2015), todo en consideración del Monumento Histórico Nacional y Sitio de Patrimonio Histórico Campo de Carabobo.

Finalmente, los apartados que constituyen el presente ensayo y que denomino momentos conducen a un cierre que aporta dos consideraciones: la primera es que se debe entender que, al igual que el niño en la escuela, ya no es un simple receptor de información, tampoco lo es el visitante del Monumento Histórico Nacional y Sitio de Patrimonio Histórico Campo de Carabobo. En ambos casos, el pensamiento crítico genera sendos cambios en lo pedagógico y lo museológico que deben obligar a indagar en el estudiante o visitante para generar aprendizaje, dejando atrás la simple transmisión y otorgando a los involucrados su verdadero rol protagónico.

El segundo, en consecuencia del primero, se refiere a una museografía dinámica, en la que, respetando los bienes muebles e inmuebles patrimoniales del Monumento Histórico Nacional y Sitio de Patrimonio Histórico Campo de Carabobo, la visita al mismo se convierta en una experiencia dinámica de aprendizaje que genere en el visitante, sobre todo en los más jóvenes, las motivaciones para asimilar los valores patrimoniales y significados.

Desarrollo

Primer momento: Identidad

La identidad, refleja a mi entender y así se emplea a lo largo del presente escrito, una serie de aspectos que se aglutinan en la cultura, costumbres y tradiciones junto a valores de nacionalidad; en cuanto a la cultura, ella es fruto de la capacidad humana de transformar lo natural (Colombes, 2009) y más aún, refiere la capacidad del hombre de generar parámetros de identidad, frutos de la interpretación de la naturaleza que le circunda y de los hechos que surgen de la experiencia particular de una sociedad (Roversi Mónaco, 2022).

Fruto de mi experiencia, es ahí, en esa interacción entre hechos y sucesos, entre el aprendizaje de lo justo y de lo correcto, del vivenciar la naturaleza y la adecuada interacción con propios y extraños, que una sociedad desarrolla elementos que le identifican y llegan a convertirse en identidad. Todos podemos nacer iguales, pero el dónde nacemos, el cómo crecemos, lo que se nos inculca, lo que descubrimos y todo lo que nos rodea y vivenciamos generan una amalgama única, que nos aproxima y constituye nuestra identidad cultural y social. Estas vivencias me aproximan a los señalamientos de Husserl (2008) respecto de lo que identifica a una comunidad y la diferencia de otra, ideas presentes en Colombes (2009), quien señala que lo que me identifica con unos me diferencia de otros.

Es esa peculiar amalgama de elementos en la cual crecemos, donde las decisiones de quienes nos precedieron nos afectan, nos dirigen sin saberlo y se convierten en referentes importantes, entre ellos los referentes heroicos, que en nuestro caso son encabezados por Bolívar y la Gesta de Independencia, algo que mis padres y maestros me enseñaron desde niño, haciéndome, por ende, distinto, en cuanto a referentes, a quienes nacieron en otras latitudes.

Considero importante señalar que los referentes históricos impactan ampliamente a las sociedades, como bien se desprende de las frases de Anaya (2016): los aportes de Bolívar a la constitución de los países que libertó retumban

aún en lo político, en lo literario y en la identidad de dichos pueblos; la figura de Bolívar está presente como ejemplo y como símbolo de nacionalismo. Las ideas de Anaya (2016) encuentran continuidad en Mohammadi (2019), quien refiere cómo lo heroico marca en su esencia a las naciones y por lo tanto a la identidad de sus ciudadanos. Lo señalado reafirma la importancia de los referentes transmitidos en la formación de la identidad

Los simbolismos son un aspecto indispensable para generar cohesión entre los miembros de una sociedad, a ello no escapan, como he señalado, los referentes históricos, culturales y los identificados como patrimoniales. De nuevo, en Colombres (2009), lo que nos identifica nos aproxima y diferencia de otros, ello es aplicable a monumentos, representaciones artísticas y sitios históricos de alto valor para una sociedad, sobre todo cuando su simbolismo refiere a la misma génesis de identidad nacional.

Ahora bien, considero importante expresar que los referentes de la sociedad a la que una persona pertenece son andamiaje que encuentran su refuerzo en otros miembros de la sociedad, es decir, en consideración de Husserl (2008), las sociedades se delimitan y se reafirman a sí mismas; sus elementos son conjugados y apoyados por los miembros de su sociedad y generan una identidad compartida.

Segundo momento: Patrimonio cultural

Como indiqué anteriormente, he abordado la identidad como referente que aglutina en la cultura costumbres y tradiciones junto a valores de nacionalidad, y en concordancia con todo lo expresado, muestro a la cultura también como elemento que me identifica con otros y me une a ellos, y encuentro coherencia con los señalamientos de la UNESCO (1989, como aparece en Zamora, 2011), quien entiende por cultura al “conjunto de creaciones que emanan de una comunidad cultural fundadas en la tradición, expresadas por un grupo o por individuos y que reconocidamente responden a las expectativas de la comunidad en cuanto expresión de su identidad cultural y social” (p. 103), que evocan el pensar de Tylor (1871, como aparece en Goberna, 1999), quien considera a la

cultura como “ese complejo conjunto que incluye el conocimiento, las creencias, las artes, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad” (224).

El recorrido de los párrafos anteriores me permite arribar a un destino claro, el concepto de patrimonio, que:

Fundamentalmente se refiere a los bienes que son heredados tal como es el sentido etimológico del término cuyo origen latino es la palabra *patrimonium*, lo que se hereda del padre, y que es el principal sentido de la palabra en las lenguas romances (Zamora, 2011, p. 102),

Si la ilación que muestro desde el inicio es correcta, su concepción debe ser social, debe ser un acuerdo entre aquellos que consideran importante el proteger y cuidar las manifestaciones del hombre, me encuentro aquí con Prats (1998) quien afirma que patrimonio cultural es “todo aquello que socialmente se considera digno de conservación, independientemente de su fin utilitario. (...). El patrimonio cultural es una invención y una construcción social” (p. 63).

La conjunción de Zamora (2011) y Prats (1998) me permite ver en el patrimonio cultural un acuerdo social, una tradición y una herencia, que existe ajena a mí, pero que llega a mí por la educación recibida de mis padres y maestros, quienes me enseñan sobre lo que es importante, haciendo que lo denominado patrimonio se internalice y se asuma como personal, en el entender de su valía en relación con la identidad.

En mi caso, que mejor referente de identidad nacional y ejemplo de patrimonio que El Campo de Carabobo, Sol de la Patria; la razón de su valor como patrimonial cultural puede remontarse a poco después de la misma batalla de Carabobo, celebrada el 24 de junio de 1821, pues transcurrido apenas un mes, el 23 de julio el Congreso de Cúcuta, Colombia, decreta erigir una Columna Ática en ese lugar y así conmemorar la heroica jornada, dicha columna presentaría inscripciones en honor a los héroes caídos (Esteva- Grillet, 2001, Atiénzar, 2015 y Rey, 2019).

Pero este primer monumento no fue colocado de inmediato, se presentaron diversas propuestas como la mostrada por Francisco Avendaño en 1825 (Hurtado, 2015) y las de Agustín Ibarra y Miguel Rola (Lomné, 1991). Finalmente:

El Presidente (hoy gobernador) provisional del estado Carabobo, el doctor merideño Jerónimo Maldonado, ordenó en 1901, levantar en el excelso Campo, una Columna Ática, para cumplir con el Decreto del Congreso de Cúcuta, este trabajo lo realizó la firma Roversi radicada en Valencia. El monumento fue derribado para construir el Arco Triunfal en 1921 (Fuguet, 2020, párr. 2).

Quiero hacer una breve pausa y comentar sobre una intercepción de historias, la de los patrimonios arquitectónicos de Venezuela y la de mi familia, que, a partir del encargo de la referida Columna Ática, se entrelazarán y tendrán múltiples ejemplos en plazas, monumentos, iglesias, archivos y significativamente en el Panteón Nacional.

Regresando a la ilación inicial, es evidente la importancia que tiene la Batalla de Carabobo de 1821 para la gesta de independencia tanto de Venezuela como de América, y qué mejor forma de exaltarla que la construcción de un monumento, pero esto no es un hecho aislado ni único, las sociedades erigen monumentos como muestra de respeto a héroes y gestas desde los orígenes de la civilización. La importancia de los momentos y obras para exaltar la gesta independentista de América, haciendo especial referencia a sus héroes y principales batallas, es un ejemplo más de ello.

En nuestro país, Molano (2007), Romero (2011) y Mohammadi (2019) expresan cómo durante los años comprendidos desde finales de 1800 hasta mediados de 1900, se realizaron en Venezuela la edificación y recuperación de diversos monumentos, destacándose por su simbolismo el Arco Triunfal de Carabobo y el Panteón Nacional, según corresponde.

Al igual que otros patrimonios culturales, el Monumento Histórico Nacional y

Sitio de Patrimonio Histórico Campo de Carabobo, no sólo es valioso para los venezolanos por su importancia y presencia en nuestro sentir colectivo o, por su identificación con nuestros referentes de nacionalidad; está reconocido y protegido por la Legislación Nacional, como lo muestra el Instituto de Patrimonio Cultural (s.f.).

Declarado Monumento Histórico Nacional en Gaceta Oficial N° 26.593 del 03/07/1961; Sitio de Patrimonio Histórico en Gaceta Oficial N° 33.958 del 04/05/1988; P.O.R.U Gaceta Oficial N° 37.732 del 15/07/2003; y Declaratoria N° 003-2005 del 20 de febrero de 2005 publicada en la Gaceta Oficial N° 38.234 de fecha 22 de Julio de 2005 (Gacetas, números y fechas).

La importancia de este patrimonio cultural es expresada adicionalmente en el Decreto Presidencial N° 3447 del 5 de junio del 2018, donde se exponen las directrices a seguir por los diferentes entes nacionales para el cuidado y preservación, protección del ambiente natural y utilización turística y educativa del Monumento Histórico Nacional y Sitio de Patrimonio Histórico Campo de Carabobo.

El Decreto Presidencial N° 3447, además, aporta “Apoyo a la Ejecución del Plan de Ordenamiento y Reglamento de Uso del Sitio de Patrimonio Histórico Campo de Carabobo, creada mediante el Decreto N° 1.217, de fecha 20 de febrero de 2001” (p. 441.693) con miras a la conmemoración del bicentenario de la batalla de Carabobo.

La importancia de este Monumento Histórico es innegable y trasciende lo patrimonial, es a la vez que símbolo de la gesta independentista, lugar de crecimiento y esparcimiento para los habitantes de la Parroquia Independencia del Municipio Libertador del Estado Carabobo y las zonas circundantes, al igual que un referente para toda la Nación.

En adición a lo anterior, a diferencia de otros monumentos conmemorativos de la gesta independentista, el Monumento Histórico Nacional y Sitio de

Patrimonio Histórico Campo de Carabobo, presenta por su concepción una variedad de atributos que le dan un carácter único, como bien refiere el Instituto de Patrimonio Cultural (s.f.):

De acuerdo con el Plan de Ordenamiento y Reglamento de Uso del sitio, el conjunto se divide en tres zonas: la Zona Monumental, construida entre 1921 y 1936, que comprende el Arco del Triunfo, el Altar de la Patria, las Pirámides alegóricas a España y Venezuela, la Avenida de los Héroes y la Tumba al Soldado Desconocido. La Zona de Batalla propiamente es donde se eleva una serie de monolitos que rinden homenaje a los caídos en batalla y la Zona de Protección que se extiende y además sirve de apoyo para los servicios de atención al visitante, donde se emplaza la pirámide invertida conocida como el Mirador, construido en 1971 al igual que el Diorama y otras estructuras. Este conjunto ha sido concebido con el objeto de crear conciencia de Nación, a través de una identidad colectiva, que se evidencia en la representatividad simbólica de los monumentos escultóricos y en el conjunto, como manifiesto del hecho bélico de Carabobo de 1821 (párr. 3).

Esta especial concepción, genera un abordaje amplio, por lo que puedo adjudicarle al Monumento Histórico Nacional y Sitio de Patrimonio Histórico Campo de Carabobo, la perspectiva de Tello (2012), quien plasma en los patrimonios culturales una continuidad temporal que integra e impacta en las sociedades desde el pasado, al presente y al futuro; tal visión se identifica con mi interpretación de los valores patrimoniales, que en mi entender se entrelazan con las historias de los ciudadanos y con sus referentes, habiendo casos que son más próximos, por ejemplo, mi familia no solo se relaciona con la Batalla de Carabobo por la construcción del primer monumento, mi abuela paterna Carmen Celis, por su padre de apellidos Celis Plaza, estaba emparentada con Ambrosio Plaza y siempre contaba como su familia de Valencia honraba su sacrificio por la Patria, lo cual era un motivo de orgullo para nosotros.

En mi perspectiva, la temporalidad del pasado, del presente y del futuro forma

una línea cuyo inicio puede ser confuso o desconocido, y su final incierto o inexistente. No creo en la simple caducidad de los referentes de identidad, pues el paso del tiempo nutre las significaciones, ellas pudieran variar, pero no desaparecer, y aun cuando el referente mismo desaparece, por causas humanas o naturales, su significado retumba en el tiempo, como si aún existiera, y sus aportes se convierten en eternos temas de estudio; se convierte entonces en un referente que existe en las mentes y ejemplifica logros y conciencias. Pudiera, salvando las diferencias, considerar como ejemplo al Coloso de Rodas y al Faro de Alejandría, que, a pesar de no existir, siguen siendo motivo de estudio y reflexión, como lo sería, a pesar de desaparecer el Monumento Histórico Nacional y Sitio de Patrimonio Histórico Campo de Carabobo, pues su significado trasciende la construcción misma.

He expresado elementos que describen mi postura patrimonial y apego al Monumento Histórico Nacional y Sitio de Patrimonio Histórico Campo de Carabobo, los mismos no solo responden al conocerlo, al hecho de encontrarse entre sus broncees la firma Roversi, o a que un familiar lejano combatió y se sacrificó en sus predios, pues mi apego también refleja mi admiración por la Gesta de Independencia.

Patrimonio arquitectónico

Considero importante ahora exponer algunas de las consideraciones valorativas propias de un patrimonio arquitectónico, para ello, considero a Azcarate, Ruíz y Santana (2003), Terán (2004) y Fundación Le Corbusier (1978), en cuya conjunción puedo ver al Monumento Histórico Nacional y Sitio de Patrimonio Histórico Campo de Carabobo como una manifestación propia y única de la cultura a la que pertenezco, no hay en Venezuela otro monumento de similar extensión y conjunto, con tan diversos aspectos a considerar, que van desde lo histórico a lo recreativo, pasando por lo arqueológico y social.

Cuadro 1. Valores Arquitectónicos generales del Monumento Histórico Nacional y Sitio de Patrimonio Histórico Campo de Carabobo

Valor arquitectónico	<p>Su valor conceptual responde a la génesis de su concepción como monumento conmemorativo. Refleja además una coherente visión en sus creadores:</p> <ul style="list-style-type: none"> • El Arco del Triunfo, realizado en 1921 por el Arq. Alejandro Chataing y el Ing. Ricardo Razetti. Presenta 200 motivos ornamentales realizados por el escultor Lorenzo González • En 1931, se inauguran el Altar de la Patria y las Pirámides alegóricas a España y Venezuela, elaboradas por Antonio Rodríguez del Villar. • En 1936 se inaugura la avenida de Los Héroes con sus 16 bustos de bronce en homenaje a los próceres de la batalla como también la Tumba al Soldado Desconocido
Valor histórico	<ul style="list-style-type: none"> • Sus principales edificaciones y su arquitectura se refieren a momentos históricos particulares. • El diseño caracteriza el testimonio de procesos y hechos históricos. • Está edificado en el lugar de la Batalla de Carabobo (24 de junio de 1821). • Está presente en los registros históricos de Colombia (Congreso de Cúcuta) y Venezuela desde 1821.
Valor funcional	<ul style="list-style-type: none"> • Exaltar la gesta heroica de la independencia y la conmemoración de Batalla de Carabobo. • Ser lugar de conmemoración y actos patrios. • Ser lugar de esparcimiento y reflexión.
Valor estético	<p>Sus valores artísticos y estéticos son indivisibles y conjugan diversos momentos y tendencias que se presentan en sus diferentes zonas.</p> <p>Iniciaron en 1921; se les sumaron otras edificaciones en los años 1931 y 1936. Se le suman otras edificaciones en los años</p>
Valor artístico	

Valor en la plástica	70 y en 1983 se agrega la tribuna presidencial.
Valor espacial	Conjuga en su espacio diversas zonas de interés que se amalgaman en un concepto de exaltación patria.
Valor social	Posee una importancia significativa y referencial para los miembros de la sociedad venezolana, que puede observarse en su presencia en el Catálogo del Patrimonio Cultural Venezolano.

Nota: Elaborado a partir de los señalamientos de Azcarate, Ruíz y Santana (2003), Terán (2004) y Fundación Le Corbusier (1978) y del Instituto de Patrimonio Cultural (s.f.) y Fundación Arquitectura y Ciudad (2013).

Tercer momento: Museología y museografía

Al igual que la interpretación de la realidad y del conocimiento, y en paralelo con la evolución de las concepciones pedagógicas, también las visiones museológicas y las museográficas han evolucionado desde el pensamiento positivista hasta las posturas críticas propias de la postmodernidad.

Como bien es planteado por Martín (2013), Caballero (2004) y Prado (2003), ello refiere un cambio sustancial tanto en la interacción interna de las organizaciones y entidades que regulan museos y áreas de resguardo histórico y patrimonial; como en la interacción que ocurre entre quienes son caras de dichas instituciones y el público que asiste a ellas.

Hemos pasado de visualizar parámetros y directrices museológicas en una relación distante sujeto – objeto a una relación de intersubjetividad entre quienes laboran e investigan y más aún entre ellos y el público, que ha dejado de ser un simple espectador para convertirse en participante, cuyos conocimientos previos e interpretación de lo que ve, aprende y expresa, son un referente adicional que nutre el significado de lo expuesto.

Lorente (2003 y 2015) señala cómo la museología crítica responde al

pensamiento postmoderno y es afín con la pedagogía crítica, distanciándose de las posturas positivistas y evolucionando de la llamada nueva museología de los años ochenta. La postura crítica deja a un lado el elitismo, considera las iniciativas populares, los pequeños museos y se vuelca a la interacción con el visitante, pero no da la espalda a las iniciativas educativas que en su momento existieron en los años 50 en cuanto al rol de los museos.

En lo personal, mi interés es proyectar posturas de integración en lo social que vinculen al Monumento Histórico Nacional y Sitio de Patrimonio Histórico Campo de Carabobo con su comunidad próxima y nacional. Es relacionar lo museológico y lo museográfico con una experiencia educativa en el visitante, para lo cual experiencias como las de Wagensberg (2001), director del Museu de la Ciència de la Fundació la Caixa, son importantes y se refieren a un cambio en lo museológico y lo museográfico, que involucra la proyección y la experiencia integral del visitante como fundamental, aunque no expresa abiertamente una postura museológica crítica.

Creo en una conciencia abierta a todo pensamiento que sume y permita educar, que logre comulgar diversas experiencias, por lo que pudiera amalgamar ideas sobre las nuevas posturas de la museología y la museografía que dan una perspectiva renovada, y lo observo en Lorente (2003 y 2015), Wagensberg (2001), Martín (2013), Caballero (2004) y Prado (2003), quienes ven las actividad de museos e instituciones no sólo el exponer sino el generar interrogantes y discusión, no consideran una postura doctrinaria que sólo inculque conceptos sino una oportunidad para que el visitante deje de ser simple espectador y pase a ser participante.

Puedo visualizar al Monumento Histórico Nacional y Sitio de Patrimonio Histórico Campo de Carabobo como una oportunidad de formación vivencial, donde los niños, los jóvenes o las familias conozcan de la mano de cultores y docentes, la historia y los valores que los elementos monumentales reflejan, que,

por medio del relato compartido, el contexto con la naturaleza y la reflexión se integren más a su cultura y sociedad.

Si como refiere Wagensberg (2001), “un buen museo de la ciencia es, sobre todo, un instrumento de cambio social” (p. 23), porque no puede serlo aún más un monumento histórico, y además emplear los mismos elementos museográficos: “1) Interactividad manual o de emoción provocadora (Hands On), 2) Interactividad mental o de emoción inteligible (Minds On), 3) Interactividad cultural o de emoción cultural (Heart On)” (Wagensberg, 2001, p. 23).

Adicionalmente, en coherencia con una postura crítica de la museología y museografía, hay que sumar que las actividades e interacciones deben ser abiertas y de visión eclética, los espacios deben ser flexibles y permitir la interacción y confrontación de las ideas (Prado, 2003), buscando apoyo en las nuevas tecnologías para lograr un mayor impacto y llegar a un mayor número de personas (Martínez, 2003).

Como indiqué párrafos atrás, visualizo al Monumento Histórico Nacional y Sitio de Patrimonio Histórico Campo de Carabobo como una oportunidad para la formación vivencial, pudiera enmarcarse en la educación de corte patrimonial, para lo cual consideraría las opiniones de Pastor (2004), quien habla de la responsabilidad pedagógica de las instituciones y museos, y como deben ejercer un rol importante como centros de formación, que aportan a la sociedad la oportunidad de crecer en el conocimiento patrimonial. Lo que no es lejano a las posturas museológicas y museográficas de Lorente (2015) al referir que dichas posturas deben considerar una visión hacia los visitantes, sobre todo de los más jóvenes, a favor de desarrollar en ellos un pensamiento crítico, una oportunidad de reflexión y aprendizaje, que les dé elementos de consideración para comprender la significación del Monumento Histórico Nacional y Sitio de Patrimonio Histórico Campo de Carabobo.

Metodología

El presente texto, persigue mostrar una significación del Monumento Histórico Nacional y Sitio de Patrimonio Histórico Campo de Carabobo, es elaborado como un ensayo científico desde la concepción de Mendoza y Jaramillo (2006), quienes lo definen como una interpretación personal de la realidad desde la óptica del autor y escrito con racionalidad epistémica fenomenológica desde Husserl (1998 y 2016), en el entender que libera de las ataduras de la comprobación científica tradicional y permite centrarme en la realidad experimentada (Husserl, 1998); por estar el origen del conocimiento expresado en la experiencia individual (Husserl, 2008).

Lo anterior no constituye una limitante para ubicarme desde otros puntos de colocación, pues desde lo personal, me siento en libertad de asumir cualquier colocación que pueda explicar mi comprensión de un hecho, suceso particular o los motivos por lo que abordo un patrimonio u otro y más aún como lo relaciono con mi experiencia y le asigno un valor personal, sin que ello implique una negación de los referentes teóricos sobre patrimonio cultural.

Conclusiones

La identidad nacional es una identidad compartida al hablar de lo cultural y patrimonial que nos identifica, y como he señalado desde Husserl (2008) las sociedades se delimitan y se reafirman a sí mismas.

En lo personal, considero que, entre los elementos que reafirman la identidad nacional, están los referentes patrimoniales, y por qué no los personales y familiares. Creo que es algo evidente, pues crecí otorgándoles valor y con el tiempo aprendí a identificarlos como patrimonio cultural. De niño, sólo eran importantes porque mis padres y maestros me hablaban de ellos; cuando los visitaba, me decían mis adultos significativos que lo que veía era importante, que conmemoraba nuestra historia, y ahora, de adulto, no sólo les doy valor por ser lo que son, sino por la vivencia de mi niñez y por la trascendencia de su significado.

A diferencia de mi generación, al menos es mi percepción al hablar sobre el tema con amigos y compañeros, hoy enfrentamos un cambio en el cómo asumimos la identidad cultural, al menos para los que aún nos encontramos entre la modernidad y la postmodernidad, entendiendo desde Bauman (2001), que la identidad anclada a referentes es propia de lo moderno, mientras en la postmodernidad los referentes de identidad son elegidos individualmente.

Lo anterior es expresión de la observación a mis alumnos; ellos lo ven todo diferente; ellos seguro vivencian tiempos líquidos; requieren de un abordaje diferente de la realidad; no basta con mostrarles; hay que involucrarlos y dejar que de ellos surjan las interrogantes que generen aprendizaje, pues viven en una realidad social cambiante (Bauman, 2010 y 2011).

Estos cambios en la forma de afrontar la realidad y los referentes afectan las posturas educativas, museológicas y museográficas hacia una reflexión inclusiva y compartida, a la cual podemos integrarnos o no, y a la cual podemos llevar o no, la discusión de cómo interactuar con referentes patrimoniales. A que me refiero, al considerar a Bauman (2011), Freire (2001) y Lorente (2003 y 2015), encuentro una comunión en la visión sobre aquel que aprende, ya sea el visitante o el estudiante, ellos no son simples receptores de información, entes sobre quienes se vacían datos y conocimientos, ellos son actores protagónicos, gerentes conscientes de su aprendizaje, de ellos ha de surgir la pregunta, la duda, la discusión.

Este cambio, nos confronta con una realidad que debe ser operativa en lo museográfico al hablar del Monumento Histórico Nacional y Sitio de Patrimonio Histórico Campo de Carabobo. Pareciera una locura si sólo lo vemos como un monumento inamovible, pero es que es mucho más, es el simbolismo, el referente histórico, es su significación.

Al hablar de lo museográfico, quiero referirme a la forma en que es mostrado,

por ello en párrafos anteriores hablaba del rol primordial de docentes, guías y cultores, concibo esta idea como la bienvenida y el acompañamiento que se le da al visitante, la forma en que se muestre y se le permita interactuar y opinar, y en conjunto generar aprendizaje; pues en mi entender, el resultado de esa interacción generará en el visitante, sobre todo en los más jóvenes un aprendizaje significativo regulado por su propia intelectualidad.

Si lo llevo a la escuela, hay que dejar atrás la tarea escolar forzada, la presentación de una asignación coactiva y el simple colorear sin diálogo que se repite desde la niñez hasta la pubertad. La discusión de todo conocimiento, y en este caso la Batalla de Carabobo, su bicentenario y su monumento, deben ser honrados con la oportunidad de la pregunta, de la búsqueda y de la discusión, deben ser dignos de la oportunidad de elección, que debe surgir de la motivación por el saber, que nazca de la curiosidad de los niños, jóvenes y, qué no, de los adultos.

Para que lo anterior ocurra, se debe divulgar el significado de la Batalla de Carabobo en las escuelas desde una postura crítica, como la referida por Freire (2001) al hablar de la adecuada enseñanza y constituir al Monumento Histórico Nacional y Sitio de Patrimonio Histórico Campo de Carabobo como un lugar para la interacción y el aprendizaje, como refieren Lorente (2003 y 2015) y Prado (2003), donde los roles de anfitriones o guías y visitantes se entremezclan por su compartida importancia, o seguir experiencias como la reportada por Wagensberg (2001), a favor de lograr significativas vivencias que marquen el recuerdo.

En mi personal reflexión, yo descubrí mi significación por lo patrimonial desde niño y en particular en el Monumento Histórico Nacional y Sitio de Patrimonio Histórico Campo de Carabobo, por los referentes que se me otorgaron, pero al ver el pensamiento de Freire, Lorente y Prado, seguro que mis hijos harán su propio descubrimiento desde su experiencia y reflexión, desde la duda, y su propia colocación. Las generaciones cambian y la forma de aprender y enseñar también.

Finalmente, esta es mi propuesta, si existe como he indicado una coherencia entre posturas críticas en lo pedagógico y lo museológico, en las cuales el alumno y el visitante ya no son, como he señalado simple receptores, es hoy necesario orientar con visión crítica a quienes muestran el Monumento Histórico Nacional y Sitio de Patrimonio Histórico Campo de Carabobo, porque no respetando los espacios y los elementos patrimoniales muebles e inmuebles que sus predios existen, colocar señalizaciones que conduzcan a la reflexión.

En lo práctico, no es lo mismo que se le dé la bienvenida al visitante, sobre todo si es un niño y se le diga lo que ve, a que se le reciba y se le pregunte por lo que ve, por lo que entiende, por lo que recuerda de la escuela, es empezar a motivar la reflexión. En lo personal, cuando pueda llevar a mis hijos, no los adoctrinaré con mi significación del Monumento Histórico Nacional y Sitio de Patrimonio Histórico Campo de Carabobo, dejaré que ellos lo vean y pregunten, y en mis respuestas les contaré mi experiencia y la de su familia, quienes colocaron el primer monumento a la Batalla de Carabobo, sin esperar que le den mi significación, sino a esperas de que creen la propia, si quisieran hacerlo, y de ser así, sumar por decisión propia a tan importante monumento y referente como un elemento más de su identidad personal y nacional.

Referencias

- Anaya, W. (2016). *Origen e influencia de la figura de Simón Bolívar en los escritores modernistas hispanoamericanos*. (Tesis doctoral, City University of New York, CUNY).
https://academicworks.cuny.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2262&context=gc_etds
- Atiénzar, S. (2015). Independencia y República en una plaza, Valencia 1821-1890. En J. González (Ed.), *Ser de imagen y de signo: Abordajes sobre patrimonio cultural* (pp. 76-91). Caracas: Fondo Editorial de la Universidad Latinoamericana y del Caribe (FEULAC). [Libro digitalizado].
<https://acortar.link/qPuaK>

- Bauman, Z. (2001). *La postmodernidad y sus descontentos*. Madrid, España: Akal
- Bauman, Z. (2010). *Tiempos líquidos, vivir una época de incertidumbre*. Argentina: Tusquets Editores
- Bauman, Z. (2011). *Liquid modern challenges to education*. Padova, Italia: Padova University Press.
http://www.padovauniversitypress.it/system/files/attachments_file/liquidmodernchallengesbauman.pdf
- Brubaker, R., & Cooper, F. (2001). Más allá de identidad. *Apuntes de Investigación del CECYP*, 5(7), 30-67.
- Caballero (2004). Museología y museografía, últimas tendencias. *Acta Científica Venezolana*, 55(4), pp. 327-333.
<https://pesquisa.bvsalud.org/portal/resource/pt/lil-537200>
- Colombres, A. (2009). *Nuevo manual del promotor cultural I bases teóricas de la acción*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
- Decreto Presidencial n° 3447 (2018). *Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela*, 41412, 5 de junio de 2018.
https://www.cpzulia.org/ARCHIVOS/Gaceta_Oficial_05_06_18_num_41412.pdf
- Esteva-Grillet, R. (2001). 1821 Celebración del triunfo de Carabobo. En R. Esteva-Grillet (Comp.). *Fuentes documentales y críticas de las artes plásticas venezolanas: siglos XIX y XX* (volumen 1). Caracas, Venezuela: Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, UCV. [Libro digitalizado].
<https://bit.ly/2VCH1zo>
- Freire, P. (2006). *Pedagogía de la indignación*. (2da. ed.). Madrid: Morata
- Fuguet, E. (1° de julio de 2020). Historia y Tradición: Monumentos conmemorativos a la Batalla de Carabobo. *El Carabobeno*, Opinión.
<https://www.el-carabobeno.com/historia-y-tradicion-monumentos-conmemorativos-a-la-batalla-de-carabobo-2/>
- Fundación Arquitectura y Ciudad (17 de septiembre de 2013). 1921,

- inauguración del arco de Carabobo. [mensaje en blog].
<https://fundaayc.wordpress.com/2013/09/17/1921%E2%80%A2-inauguracion-del-arco-de-carabobo/>
- Fundación Le Corbusier (1978). *Hacia una arquitectura*. Madrid: Poseidón.
- Goberna F., J. (1999). Historia de una idea. *Monografías de la Universidad de Santiago de Compostela*. Santiago de Compostela: USC. <https://n9.cl/asov>
- Hurtado, R. (2015). Entre el bronce y la vida: los héroes de la Independencia en la estatuaria pública conmemorativa de la ciudad de Mérida (1842-1915). *Revista de estudios interdisciplinarios de arte y cultura* vol. 2 (1) pp. 31-73
<https://acortar.link/3qK9a>
- Husserl, E. (2016). *La idea de la fenomenología*. [Libro digital] Greenbooks Editore. <https://n9.cl/b00l3>
- Husserl, E. (1998). *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós
- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo.
- Instituto de Patrimonio Cultural (s.f.). *Campo de Carabobo*. En: *Patrimonio Cultural de Venezuela, sistema de información patrimonial*. <http://rpc-venezuela.gob.ve/rpc/portal/contenidos/ver.php?id=24>
- Lomné, G. (1991). La Revolución Francesa y la “simbólica de los ritos bolivarianos”. *Historia crítica*, (5), 3-17.
<https://revistas.uniandes.edu.co/doi/pdf/10.7440/histcrit5.1991.01>
- Lorente L, J. (2003). La nueva museología ha muerto, ¡viva la museología crítica! En J. P. Lorente (director), D. Almazán (coord.). *Museología crítica y arte contemporáneo*, pp. 13-26. España: Prensas Universitarias de Zaragoza. [Libro digitalizado]. <https://n9.cl/ua4m>
- Lorente, J. P. (2015). Estrategias museográficas actuales relacionadas con la museología crítica. *Complutum*, 26(2), 111-120. <https://n9.cl/t0bb>
- Martín O., A. (2013). El concepto de museo y su ampliación epistemológica. Escuelas museológicas modernas y contemporáneas. Una visión

- historiográfica. *Heritage & Museography*, [en línea], n.º 13, pp. 100-112, <https://www.raco.cat/index.php/Hermus/article/view/313412>
- Martínez, J. (2003). Nuevos medios / nuevas tecnologías: arte y museos. En J. P. Lorente (director), D. Almazán (coord.). *Museología crítica y arte contemporáneo*, pp. 79-90. España: Prensas Universitarias de Zaragoza. [Libro digitalizado]. <https://n9.cl/ua4m>
- Mendoza, V. & Jaramillo, S., (2006). Guía para la elaboración de ensayos de investigación, ensayo de un ensayo. *Revista del Centro de Investigación*, 7 (26). <https://www.redalyc.org/pdf/342/34202605.pdf>
- Meyerson, E. (1930). *Identity and reality*. (Transferret to digital printing, 2007). London: Routledge. Recuperado de: <https://n9.cl/knwm>
- Mohammadi S., S. (Ed., 2019). *Mito, épica e identidad, el presente como metáfora del ayer*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Molano, O. L. (2007). Identidad cultural un concepto que evoluciona. *Revista Opera*, (7), 69-84. <https://www.redalyc.org/pdf/675/67500705.pdf>
- Pastor H., M. I. (2004). *Pedagogía museística, nuevas perspectivas y tendencias actuales*. España: Ariel. [Libro digitalizado]. <https://n9.cl/g9o93>
- Prado, C. (2003). La museología crítica como una forma de reflexionar sobre los museos como zonas de conflicto e intercambio. En J. P. Lorente (director), D. Almazán (coord.). *Museología crítica y arte contemporáneo*, pp. 51-70. España: Prensas Universitarias de Zaragoza. [Libro digitalizado]. <https://n9.cl/ua4m>
- Prats, L. (1998). El concepto de patrimonio cultural. *Política y sociedad*, 27(1), 63-76. https://www.academia.edu/download/46109408/prats_el_concepto_de_patrimonio_cultural.pdf
- Rey, E. (2019). Ceremonias festivas y fúnebres en honra a los miembros del ejército libertador en el caribe neogranadino después de los hechos de 1819. En E. Moreno, J. Vilorio, E. Rey, C. Manrique, L. Hernández & J. Flórez, *1819 y construcción del estado-nación en Colombia*. Colombia: Universidad Autónoma Nariño. [Libro

digitalizado]. <https://bit.ly/3qqPmTg>

Romero, E. (2011). Legislación para la Protección del Patrimonio Arquitectónico, Evolución del Marco Legal y Gestión. Caso Venezolano. *Trienal de Investigación. Facultad de Arquitectura y Urbanismo*. Universidad Central de Venezuela. <http://www.fau.ucv.ve/trienal2011/cd/documentos/hp/HP-18.pdf>

Roversi Mónaco T., F. J. (2022). Recorrido Breve por el Patrimonio Edificado Latinoamericano. *Revista Orinoco, Pensamiento y Praxis*, N° 16, 73-93. <http://hdl.handle.net/10469/18882>

Tello F., M. (2013). El proyecto de conservación integral del patrimonio inmueble: Enfoques conceptuales, reflexiones valorativas y apuntes metodológicos para la sustentabilidad integral del patrimonio inmueble. *Modulo Arquitectura CUC*, 12, 99-130. https://revistascientificas.cuc.edu.co/moduloarquitecturacuc/articloe/view/41/pdf_21

Terán B., J. (2004). Consideraciones que deben tenerse en cuenta para la restauración arquitectónica. *Conserva*, 8, 102-122. <https://url2.cl/sHWzD>

Tournikiotis, P. (2001). *La historiografía de la arquitectura moderna*. Madrid: Celesta Ediciones. <https://bit.ly/3kVWrtr>

Wagensberg, J. (2001). Principios fundamentales de la museología científica moderna. *Cuaderno Central*, 55, pp. 22-24. http://www.bcn.cat/publicacions/bmm/quadern_central/bmm55/5.Wagensberg.pdf

Zamora A., E (2011). Sobre patrimonio y desarrollo. Aproximación al concepto de patrimonio cultural y su utilización en procesos de desarrollo territorial. *Pasos*. Vol. 9 (1), 101-113. <https://doi.org/10.25145/j.pasos.2011.09.009>

El Panteón Nacional y su evolución como Monumento Nacional

The National Pantheon and its evolution as a National Monument

Franco José Roversi Mónaco Trujillo
Universidad Metropolitana, Caracas – Venezuela
/ Metropolitan International University, Florida - Estados Unidos.
<https://orcid.org/0000-0003-0470-0701>

Ángel Yasmil Echeverría Guzmán
Universidad Bolivariana del Ecuador, UBE
<https://orcid.org/0009-0009-5797-3317>

Gerardo Antonio Merchán Mora
Universidad Central de Venezuela, UCV
<https://orcid.org/0000-0002-8132-9304>

Resumen

Se realiza una significación del Panteón Nacional desde la concepción de ensayo de Mendoza y Jaramillo (2006), desde una interpretación personal con racionalidad epistémica fenomenológica desde Husserl (1998 y 2016), mostrando el recorrido del Panteón Nacional desde su concepción original como Iglesia de la Santísima Trinidad a su actual concepción como Monumento Nacional según el decreto presidencial 1.885 del 25 de julio de 2002. Dicho recorrido muestra diversidad de concepciones y posturas sobre la valoración patrimonial y cómo estas generan o no modificaciones coherentes con las posturas de conservación, principalmente los señalamientos de Boito concretados en el III Congreso de Arquitectura de Roma en 1883 y la Carta de Atenas de 1931. Este recorrido refiere las modificaciones arquitectónicas ejercidas sobre el Panteón Nacional durante los gobiernos de Guzmán Blanco, quien decretó su creación en 1874, y de Juan Vicente Gómez, quien ordenó la modificación que le dio su actual fachada. Se hace además directa referencia a las obras de los arquitectos Chataing y Mujica, artífices de dicha transformación. Finalmente, se considera el Decreto Presidencial 1.885, que, a pesar de otorgar en el año 2002 el formal reconocimiento al Panteón Nacional como Monumento Nacional, es vulnerado al realizarse una década después la construcción del Mausoleo del Libertador, que afectó al recinto y su arquitectura, además de haber roto lo que identificó Lindarte (2021) como trinidad heroica, a saber, la visión conjunta de Bolívar, Miranda y Sucre.

Palabras clave: Patrimonio, Panteón Nacional, Decreto 1.885, Conservación

Abstract

The significance of the National Pantheon is made from the essay conception of Mendoza and Jaramillo (2006), from a personal interpretation with

phenomenological epistemic rationality since Husserl (1998 and 2016), showing the journey of the National Pantheon from its original conception as the Church of the Santísima Trinidad to its current conception as a National Monument according to presidential decree 1,885 of July 25, 2002. This tour shows a diversity of conceptions and positions on heritage valuation and how these generate or do not generate modifications consistent with conservation positions, mainly the signs by Boito specified in the III Congress of Architecture in Rome in 1883 and the Athens letter of 1931. This tour refers to the architectural modifications carried out on the National Pantheon during the governments of Guzmán Blanco, who decreed its creation in 1874 and Juan Vicente Gómez, who ordered the modification that will give its current façade, direct reference is also made to the works of the architects Chataing and Mujica architects of this transformation. Finally, presidential decree 1885 is considered, which despite granting formal recognition to the National Pantheon as a National Monument in 2002, is violated when the construction of the Mausoleum of the Liberator was carried out a decade later, which affected the site and its architecture, in addition of having broken what Lindarte (2021) identified as the heroic trinity, namely, the joint vision of Bolívar, Miranda and Sucre.

Keywords: Heritage, National Pantheon, Decree 1,885, Conservation

Introducción

El presente ensayo, realizado desde la postura de Mendoza y Jaramillo (2006), aborda la significación como patrimonio del Panteón Nacional, desde su designación como tal en el gobierno de Guzmán Blanco en 1874, asumiendo una racionalidad epistémica fenomenológica desde Husserl (1998 y 2016).

Se parte de la visión patrimonial de Prats (1998) y García (2009), a partir de quienes se puede conjugar lo patrimonial como construcción social que refleja la esencia nacional. Esta amalgama muestra claramente la importancia del Panteón Nacional para nuestro país. Siendo de considerar los aportes de Azevedo (2014), en lo referente al rescata por medio del patrimonio de los referentes históricos, de los personajes que identifican una sociedad y su identidad.

El recorrido del Panteón nacional desde su designación a partir de la antigua Iglesia de la Santísima Trinidad, es un andar de modificaciones, restauraciones y visiones de conservación diversas, sobresaliendo las solicitadas por el J. V.

Gómez las más resaltantes, las cuales bajo la dirección de los arquitectos Chataing y Mujica dieron desde 1930 la fachada que actualmente posee, dichas transformaciones aunque interesantes mostraban incoherencia con las posturas de conservación y renovación de la época, principalmente las esgrimidas por Boito y concretados en el III Congreso de Arquitectura de Roma en 1883 y la carta de Atenas de 1931.

Es verdad que Chataing y Mujica dieron respuesta al momento histórico que, bajo el gobierno de J. V. Gómez, vivían, se conmemoraba al Libertador y, bajo dichas celebraciones, el engrandecer el Panteón Nacional era posiblemente una exigencia del gobierno, que dejaba a un lado consideraciones sobre la restauración de un patrimonio, aunque oficialmente no tuviera dicho reconocimiento.

Pero el recorrido cambiante del Panteón Nacional, ya sea de interés o patrimonio, alcanzó su mayor reconocimiento con el decreto presidencial 1.885 que le otorga la condición de Monumento Nacional, formalizándose así para muchos su condición de patrimonio. Pero curiosamente, dicho decreto deja por fuera elementos y bienes de la colección que el Panteón Nacional albergaba y que desaparecen de sus instalaciones; al menos, no se encuentran a la vista actualmente, cuando se realiza la construcción del Mausoleo del Libertador, una estructura importante en cuanto al reconocimiento a Simón Bolívar, pero disonante en cuanto a la intervención que sufre el Panteón Nacional.

Es entonces la Construcción del Mausoleo, al menos por ahora, el final del recorrido del Panteón Nacional en cuanto a su evolución como patrimonio, es privado de su más ilustre residente, el Libertador, y se convierte de alguna forma en un recorrido previo al Mausoleo, lo que rompe con la visión de Tito Salas en cuanto a la secuencia de su obra pictórica que culminaba en el antiguo altar mayor, donde reposaba el Libertador y con la llamada trinidad heroica, a saber, la visión conjunta de Bolívar, Miranda y Sucre (Lindarte, 2021).

1. Metodología

El presente texto, persigue mostrar una significación del Panteón Nacional, es elaborado como un ensayo desde la concepción de Mendoza y Jaramillo (2006), ubicándolo como una interpretación personal de la realidad desde la óptica de los autores y escrito con racionalidad epistémica fenomenológica desde Husserl (1998 y 2016), en el entender que libera de las ataduras de la comprobación científica tradicional y permite centrarse en la realidad experimentada (Husserl, 1998); ello por estar el origen del conocimiento expresado en la experiencia individual (Husserl, 2008).

Lo anterior no constituye una limitante para ubicarse desde otros puntos de colocación, pues desde lo personal, los autores se sienten en libertad de asumir cualquier colocación que pueda explicar la comprensión de un hecho, suceso particular o los motivos por los que abordan un patrimonio u otro y más aún como lo relacionan con la experiencia y le asignan un valor personal, sin que ello implique una negación de los referentes teóricos sobre patrimonio cultural.

2. Desarrollo

2.1. El Panteón Nacional. Fundación.

Para considerar cómo el Panteón Nacional de Caracas llegó a ser un símbolo de identidad nacional, debido a su caracterización de patrimonio y cultura, es importante tener como punto de referencia una adecuada concepción de patrimonio, entendido como “una invención y una construcción social” (Prats, 1998, p. 63), y no puede ser de otra manera, pues el mismo término patrimonio se origina de lo heredado, por ende, de lo legado y de la tradición, de aquello que es transmitido de generación en generación.

Por lo cual, para hablar de patrimonio es necesario hablar de aquello que antecede, es decir, aquellos que nos recuerdan nuestros orígenes como Nación, al respecto, es difícil encontrar en Venezuela, un referente más significativo que el Panteón Nacional, pues desde que Guzmán Blanco decidió su creación a partir de los restos de la Iglesia de la Santísima Trinidad en 1874 (Lindarte y Luna, 2014) existe como recinto digno para el encuentro, el respeto y el descanso de los héroes de la Patria. Pues como indica García (2009), “lo que se define como patrimonio e identidad pretende ser un reflejo fiel de la esencia nacional” (p. 225), en definitiva, hablar de cultura y patrimonio hace referencia a aquello que identifica y representa a una nación.

Curiosamente, a pesar de la importancia que tiene el Panteón Nacional desde su creación, y el referente que representa para la sociedad caraqueña, fue casi 120 años después de su creación que se declaró como bien de interés nacional y cultural, como indica el Decreto N° 1.885:

Bien de Interés Cultural por Resolución N° 21 de 31 de julio de 1997 publicada en la Gaceta Oficial de la República de Venezuela N° 36.469 de 5 de junio de 1998 y que la colección de bienes muebles fue declarada BIEN DE INTERÉS CULTURAL por Resolución N° 042-99 de 9 de noviembre de 1999, publicada en la Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela N° 5.441 Extraordinario de 21 de febrero de 2000. (Decreto No 1.885, 2002, párr. 8)

Adicionalmente, el mismo Decreto de la Presidencia de la República, eleva a categoría de Monumento Nacional el Panteón Nacional, siendo importante señalar que en dicho decreto se protegen parte de la colección de bienes muebles del Panteón Nacional, los espacios circundantes y dos edificaciones de época que colindan con él.

2.2. Un patrimonio significativo. Honrar a los héroes como a la arquitectura.

Existen diversas posturas y clasificaciones de patrimonio, pudiendo el Panteón Nacional responder a los señalamientos de Azevedo (2014), quien considera al patrimonio como “una selección consciente que tiende a rescatar del pasado acontecimientos, personajes o épocas que interesa celebrar en el presente en función de algún interés” (p. 152). Por lo tanto, a su valor como sitio de referencia para honrar a los héroes de la Patria, hay que añadir que el Panteón Nacional refleja un valor arquitectónico, donde subyacen valores artísticos inherente a la misma cultura venezolana ya sea por la misma edificación como por los bienes muebles de su colección.

Sin embargo, a pesar de su significado simbólico o a consecuencia de este, el Panteón Nacional desde su valor arquitectónico ha sufrido diversas transformaciones, los cuales han buscado, a juicio de muchas autoridades y expertos en la materia, realzar dicho simbolismo como altar de la patria. Algunas de esas modificaciones se pueden apreciar en la secuencia de imágenes que, se presentan a continuación y que fueron aportadas por IAM Venezuela (2016a).



Nota: Imágenes de algunas transformaciones sufridas por la edificación, desde la iglesia de la Santísima Trinidad hasta el Panteón Nacional. Imagen tomada del IAM Venezuela (2016a).

De estas gráficas se puede identificar cómo el panteón ha sufrido una serie de cambios a lo largo de su historia. Dentro de la transformación más significativa

se tiene la que corresponde a la construcción de la torre central, realizada en “1929 por Manuel Mujica Millán con motivo del centenario de la muerte del Libertador, este cambio de fachada es el que se conoce y mantiene actualmente” (IAM Venezuela, 2016, párr. 4).



Nota: Imágenes de la reconstrucción del frente del Panteón Nacional (1929), donde se cambia la arquitectura del frente de estilo gótico a neobarroco y se construye la torre central de unos 48 metros de altura. Imágenes (s. f. a y b) tomadas del Correo de Lara (publicación del 5 de octubre de 2013)

Con el paso de los años y como acciones que buscaron resaltar la significación del Panteón Nacional y la protección de sus espacios, sus alrededores sufrieron cambios radicales, caracterizados por la demolición de viviendas y comercios dejando al Panteón Nacional y a un par de edificaciones conexas en un espacio que reafirma su importancia y resalta a la vista del visitante sus valores arquitectónicos, que refieren a su vez a valores históricos, funcionales, artísticos y sociales, entre otros.



Nota: Postal del Panteón Nacional (s.f. c) que refleja su frente y alrededores a mediados del siglo XX. Tomado de Correo de Lara (5 de octubre de 2013). Panteón Nacional y sus alrededores (s.f.). Tomada del Portal del Ministerio Popular para la Comunicación e Información (28 de octubre de 2017).

Es importante acotar que las modificaciones del Panteón Nacional no sólo han sido en sus características exteriores, sino también en su interior, el cual se encuentra distribuido desde su construcción en tres naves, decorado en su momento con diversas obras de arte pictóricas realizadas por Tito Salas, diecisiete en total, que representan en su mayoría diferentes momentos de la vida del Libertador, definiendo significativamente el interior del inmueble.



Nota: Postal que reflejaba el interior del Panteón Nacional en 1912, posterior a las reformas efectuadas por Chataing en 1911. Imagen tomada de la publicación de Fernando de Tovar (s.f.)



Nota: Muestra de las pinturas de Tito Salas ubicadas en el techo y laterales del Panteón Nacional. Imagen obtenida de IAM Venezuela (2016b)

2.3 Preservado, restaurado o conservado. Hitos importantes del Panteón Nacional.

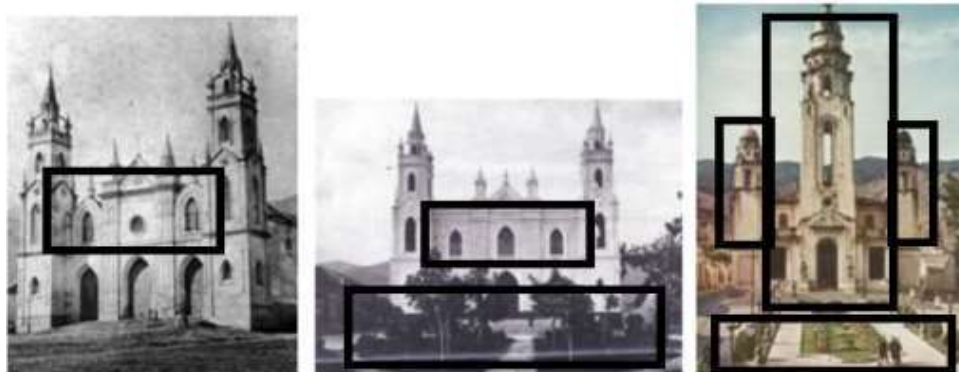
Desde su creación, el Panteón Nacional ha sido considerado de interés para diferentes sectores de la sociedad venezolana y en diversas oportunidades ha sido intervenido y algunas de sus características han sido modificadas. Por tal motivo, dentro de la preservación de los patrimonios, nacionales, culturales, toma un papel relevante la función de la preservación. Es necesario entonces, asumir una postura en relación con a los términos preservar, restaurar y conservar, pues ellos son aspectos de importancia para la protección, conservación y por ende para la permanencia en el tiempo de los patrimonios.

Parafraseando a Quijada y Vázquez-Canónico (2004) se consideran tres términos que intervienen en el cuidado de algún patrimonio, a saber: preservar refiere al intento de controlar los factores humanos y naturales que generan deterioro sobre el patrimonio; restaurar, consiste en el esfuerzo por regresar el patrimonio a su estado original o al que existía previo al sufrir un daño reciente y finalmente, conservar persigue con la menor intervención posible sobre el patrimonio, mantener el estado logrado posterior a una restauración.

Estos términos permiten mantener una diferenciación de aquellas

intervenciones a las que puedan verse sometidos ciertos patrimonios y de manera especial el Panteón Nacional. Empero, es necesario acotar que, en el presente estudio se concuerda con los postulados señalados por Boito, los cuales fueron concretados en el III Congreso de Arquitectura celebrado en Roma en 1883 (Arjones, 2015) y reafirmados en su mayoría en la carta de Atenas de 1931 que, refieren claramente a las intervenciones sobre los patrimonios arquitectónicos como aquellas que, deben tratar de mantener el estilo original de la obra e indicar los sitios donde se emplearon materiales nuevos en su recuperación.

Sin embargo, la conservación y preservación de dicho patrimonio se han visto inmersas en muchas ocasiones en una problematización. En un primer momento se podría indicar la restauración del año 1929, que afectó directamente su fachada. La modificación cambió de estilo gótico a neobarroco la arquitectura frontal del Panteón Nacional, dándole forma a la fachada que hoy se conoce. Estas consideraciones que motivaron las transformaciones realizadas por Chataing y Mujica, respondieron seguramente al momento histórico en que se efectuaron, a la visión del gobierno de J. V. Gómez o a una amalgama de diversas razones que, en todo caso pudieran significar una aproximación a la postura de restauración de Viollet Le-Duc, la cual “caracterizada por la restauración excesiva que lleva al patrimonio a una condición superior a la de su construcción y cuyas intervenciones agregan elementos arquitectónicos no presentes en la edificación original” (Kim y Kim, 2018).



Nota: Imágenes del Panteón Nacional, de izquierda a derecha, fachada en 1875, modificaciones de Alejandro Chataing en 1911, modificaciones de Manuel Mujica

Millán en 1929 (Imágenes tomadas de IAM Venezuela, 2016a)

La transformación realizada por el arquitecto español Mujica, que transforman significativamente la fachada del Panteón Nacional, distan mucho de los principios propuestos por Boito en 1883, ello puede deberse a que los mismos llegaron a España a mediados de los años 30 y su incorporación fue lenta en comparación a otras partes de Europa (Arjones, 2015), para dicha época, Mujica ya se encontraba trabajando en Venezuela por solicitud del gobierno de J. V. Gómez, y su formación o posible identificación con Viollet Le-Duc u otros, marcó su propuesta de restauración, creando así la fachada que se conoce desde la segunda década del siglo XX.

Algunos pudieran señalar que para dicha fecha el Panteón Nacional no había sido declarado monumento de interés cultural o monumento nacional, pero para ese tiempo, ya tenía una significativa importancia en la sociedad venezolana, que lo convertía en referente, aunque no tuviera un nombramiento por parte del Estado.

Otro hito importante de la problematización es la restauración realizada en el año 2010. Cuando se efectuaron trabajos centrados principalmente en las obras de Tito Salas, y algunos trabajos exteriores que pasaron desapercibidos, como el cambio de los escalones exteriores y el descuido a las llamas votivas o eternas que desde la finalización de los trabajos de 1929 se encontraban en la entrada. Dichas modificaciones consistieron en el cambio de los materiales de los escalones a granito negro, una intervención no muy invasiva en comparación con el pintado en negro de llamas votivas o eternas, realizadas en bronce con altos relieves, que consistió en una intervención carente de cualquier criterio de conservación y que afectó de manera permanente el acabado de estas.



Nota: Comparación de las pinturas exteriores del Panteón Nacional y de los elementos presentes en la entrada del Panteón Nacional. Imágenes tomadas de venciclopedia.org y Caracas 360

Pero la principal afectación sufrida en los últimos años ocurrió en la década del 2010, la construcción del Mausoleo del Libertador, una descomunal obra que se construye en parcelas que se ubican detrás del Panteón Nacional a pesar de estar protegidas en el decreto que en 2002 le confiere el grado de Monumento Nacional al Panteón Nacional y sus alrededores. En el mismo decreto (N° 1.885) se listan una serie de obras que pertenecen a la colección del Panteón Nacional, dejando por fuera el catafalco de bronce elaborado por Chicarro Gamo donde se encontraban los restos del Libertador desde 1930 y la rejilla de bronce labrado elaborada en los talleres de Roversi (Italia) que separaba la capilla mayor del resto de la nave central, actualmente ninguna de las dos obras se encuentra en el Panteón Nacional o en el Mausoleo del Libertador. La antigua configuración de la capilla central puede observarse en las siguientes fotografías.





Nota: Fotografías que muestran el catafalco de bronce y su base de mármol blanco tallado (de Chicarro Gamo) y la barandilla de bronce labrado (de Roversi). Las fotografías muestran la configuración que tuvo la capilla mayor de la nave central del Panteón Nacional desde 1930 a 2011. Posteriormente se convertirá dicho espacio en un pasillo que comunica al Panteón Nacional con el Mausoleo del Libertador. Fotos obtenidas de: Fernando de Tovar (s.f. a), Alberto Darías (s.f.)

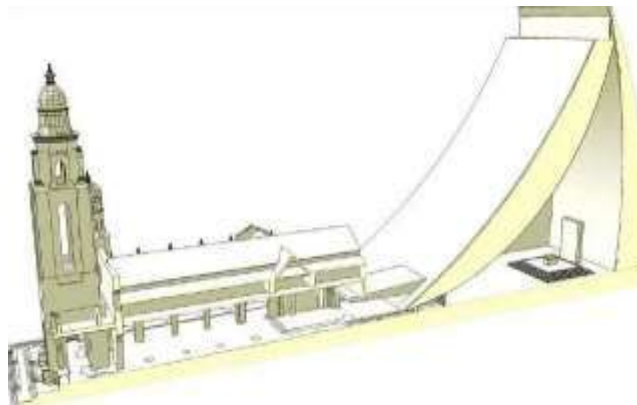
La construcción del Mausoleo del Libertador, sin desmerito del mismo, al emplear las parcelas protegidas que se encontraban detrás del Panteón Nacional y la demolición de algunas paredes posteriores del cuerpo central, incumple el Decreto 1.885 y adicionalmente afecta el paisaje del referido monumento, como se muestra en las siguientes fotografías.



Nota: Fotografías que permiten la comparación entre la actual vista del Panteón Nacional con la construcción del mausoleo del Libertador, y la vista del mismo monumento antes del 2013. Fotos tomadas respectivamente de: Alexander Sánchez / Alamy (2017), Luis Chacín (s.f.), Enzo861 (2008)

El conjunto visual que forma el Panteón Nacional y su zona de protección, al igual que el referente de la zona de Caracas donde se erige dicho monumento inmueble, también es afectado por la construcción del Mausoleo del Libertador, el cual, por sus enormes dimensiones y estilo, distorsiona por completo la visual del entorno haciendo desaparecer la coherencia arquitectónica.

Pero no sólo el exterior del Panteón Nacional se vio afectado por la construcción del Mausoleo del Libertador, la capilla mayor, donde se encontraban los restos del Libertador desde 1930 fue transformada en un simple pasillo de comunicación que conduce al Mausoleo.



Nota: Imagen que muestra la conexión entre el Panteón Nacional y el Mausoleo del Libertador. Imagen identificada como Tenerani43 tomada de Fernando de Tovar (s.f. b)



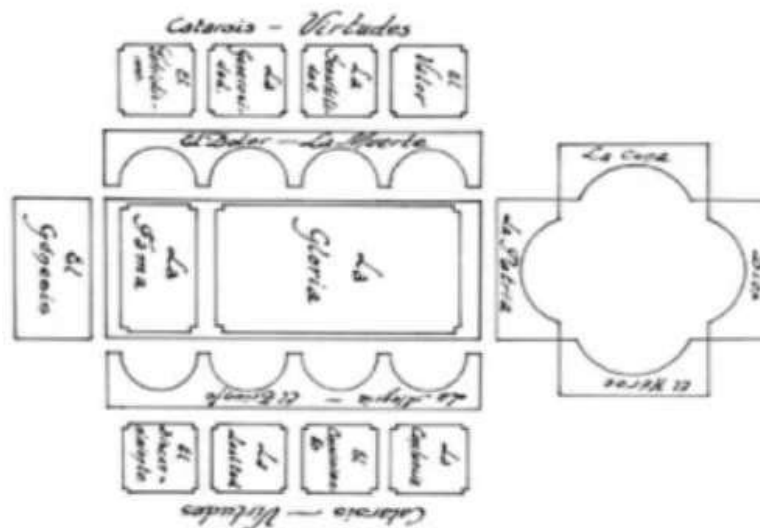
Nota: Fotografía de la nave central del Panteón Nacional; al fondo se encuentra el pasillo que conduce al Mausoleo del Libertador. Tomada de Fernando de Tovar (s.f. c)

La realización de dicha modificación, la demolición de parte de la pared del fondo de la capilla mayor, la fabricación a partir de dicho punto de un paso sobre las estructuras posteriores a la edificación principal del Panteón Nacional y los espacios de jardín que ahí existían (ver fotografías de Luis Chacín 2016 a y b) generaron, por ende, un daño al Patrimonio.



Nota: Fotografías del piso y totalidad de la capilla mayor donde reposaron los restos del Libertador, ahora parte del pasillo que lleva al Mausoleo del Libertador. Pasillo que comunica al Panteón Nacional con el Mausoleo. Tomadas de: Albaciudad.org (s.f. a y b) y Luis Chacín (2016 a y b)

Adicionalmente, la concepción artística considerada por Tito Salas para la realización de sus pinturas en los techos del Panteón Nacional también se vio afectada porque se refiere a una secuencia que tenía su inicio a la entrada del inmueble y culminaba previo a la capilla mayor, mostrando un recorrido por los momentos más importantes de la vida del Libertador.



Nota: Distribución planificada por Tito Salas para la realización de sus pinturas en la nave central del Panteón Nacional. Las mismas culminan antes de la capilla mayor

El retiro del Libertador de su lugar de descanso en el Panteón Nacional rompe, además, con la visual que conformaban los tres altares, el mayor, donde se encontraba el Libertador y los laterales, que presentan los monumentos de Miranda, a la derecha de Bolívar, y de Sucre, a su izquierda. Dicha visual de Miranda, Bolívar y Sucre “conforma una trinidad heroica que conjuga a los tres héroes dentro del recinto” (Lindarte, 2021, p. 72), constituyendo un fuerte simbolismo, que lamentablemente también desaparece.

Finalmente, después de realizar el recorrido por el pasillo que conduce al Mausoleo del Libertador, se observa en un amplio espacio de color blanco y pisos negros un ataúd de madera hermosamente decorado donde ahora reposan los restos del Libertador, y detrás, la obra de Tenerani que le ha acompañado desde 1852, cuando descansaba en la capilla de la Santísima Trinidad de la Catedral (De Tovar, 2016) y que por estar listada dentro del decreto 1.885 del año 2002, descompleta la Colección del Panteón Nacional, si se considera al Mausoleo una edificación diferente.



Nota: Interior del Mausoleo del Libertador y ataúd del Libertador
Fotografías de Luis Chacín (2016 c y d).

Cierre

La conservación del Panteón Nacional como patrimonio es fundamental e indispensable por su valor histórico y cultural, en tal sentido el Decreto Presidencial N° 1.885 del año 2002, que le nombra Monumento Nacional con adecuadas consideraciones y listando gran parte de su colección, debió representar un momento de quiebre que garantizará el cuidado del referido inmueble como Patrimonio de la Nación, lamentablemente se constituyó en parte como letra muerta que a discrecionalidad le defiende, si se considera las modificaciones que sufriría años después.

Es evidente que al igual que en el pasado, las posturas políticas o concepciones personales de algunos sectores se imponen sobre lo que las normativas y las conocidas tendencias de conservación refieren, y aunque no es un hecho nuevo para el Panteón Nacional, que nace de un decreto expropiatorio de un bien privado, cuando Guzmán Blanco le otorga la noble función que desde 1876 posee, y que años después bajo el gobierno de J. V. Gómez, con motivo de los homenajes que se otorgaron al Libertador, sufre dos intervenciones que contrarias a las

tendencias que sobre conservación existían, lo renuevan y le otorgan la visual que hoy muestra desde 1930.

Por ello no debiera sorprender que, tiempo después, entre los años 2010 y 2013, contrario a toda lógica de conservación, se erigió a sus espaldas una enorme construcción que le despojó con gran aspaviento de su más importante residente, El Libertador.

Es por ello pertinente concordar con López (2012 b) al considerar que la imagen del Libertador es empleada políticamente al momento de construir el Mausoleo que se le dedica. Empero, lamentablemente esto no es algo novedoso, se infieren por ejemplo, las coincidencias que en cuanto al empleo de la imagen del Libertador existieron en las decisiones que sobre la creación y modificación del Panteón Nacional surgieron de Guzmán Blanco y J. V. Gómez, y más aún, al sumar opiniones sobre los motivos para erigir un monumento o lograr por medio del hecho una aproximación con un prócer, siempre se cae en lo político, en la necesidad de impactar en la identidad de la sociedad, en sus símbolos y patrimonios (Molano, 2007; Anaya, 2016 y García, 2009).

Ahora bien, en cuanto al daño físico que se inflige al Panteón Nacional, refiere López (2012 a, como aparece en IAM Venezuela, 2016), el Mausoleo del Libertador es una “afectación y violación al Panteón Nacional, desde la intervención directa de la edificación (fachada posterior) hasta la alteración visual del paisaje y eje funcional del entorno” (párr. 26), aspectos que se comparten en el presente texto.

Se comulga con la idea de que las actividades de creación y cuidado patrimonial en Venezuela se iniciaron con el culto a los héroes entre el final del siglo XIX y mediados del siglo XX, fechas en las cuales se creó y restauró el Panteón Nacional, que hoy día es vulnerado en sus valores arquitectónicos, al dañar su infraestructura, mermar su colección artística, afectar su entorno y

disminuir su paisaje. Todo ello en menoscabo de sus valores artísticos, estéticos, espaciales, plásticos y sociales.

Lo anterior sólo permite concluir que el Decreto Presidencial 1.885, las legislaciones municipales y nacionales referentes al patrimonio, las cartas y convenciones firmadas por Venezuela, son únicamente aplicables a discrecionalidad, y no garantizan en la nación una real protección de su patrimonio, como tampoco lo hubiera hecho la Ley Orgánica de Cultura del 2014, en el caso del Panteón Nacional, puesto que su contenido y escueto glosario no refiere elementos de protección real a los patrimonios de la nación.

Para culminar, una imagen puede ser el mayor argumento: la siguiente muestra al Mausoleo del Libertador ocultando al Panteón Nacional, negando su visual y afectando con ello su conjunto.



Nota: Vista del Mausoleo del Libertador y de la Rosa Roja de Paita, desde la Av. Oeste 13. Fotografía de Corporación Nuevo Arcoíris (s.f.).

Lista de referencias

[Fotografía de Albaciudad.org]. (s.f. a). Vista del pasillo al Mausoleo del Libertador. Publicada el 15 de mayo de 2013, en: EN FOTOS: El Mausoleo del Libertador Simón Bolívar y el Panteón Nacional son visitados por cientos de personas tras su apertura Recuperado de: <https://albaciudad.org/2013/05/en-fotos-reabre-el-panteon-nacional-y->

[cientos-de-personas-acuden-a-conocer-el-nuevo-mausoleo-al-libertador/comment-page-2/](#)

[Fotografía de Albaciudad.org]. (s.f. b). Capilla mayor. Publicada el 15 de mayo de 2013, en: EN FOTOS: El Mausoleo del Libertador Simón Bolívar y el Panteón Nacional son visitados por cientos de personas tras su apertura Recuperado de: <https://albaciudad.org/2013/05/en-fotos-reabre-el-panteon-nacional-y-cientos-de-personas-acuden-a-conocer-el-nuevo-mausoleo-al-libertador/comment-page-2/>

[Fotografía de Alberto Darías]. (s.f.). Capilla mayor. Publicada en Iconografía bolivariana en el Panteón de Caracas: la necesidad de un mito (1996). *Narba-Arte*, N° 16. Recuperado de: <http://dehesa.unex.es/handle/10662/7619>

[Fotografía de Alexander Sánchez / Alamy]. (19 de julio del 2017). Panteón Nacional, Caracas. ID imagen: TR9EE3. Alamy Foto de stock. Recuperada de: <https://www.alamy.es/caracas-venezuela-panteon-nacional-image255291179.html>

[Fotografía de Arque Arquitectural]. (s.f.). Conjunto Monumental Mausoleo del Libertador y Panteón Nacional. Vista nocturna fachada oeste. [Entrada en blog] fecha: 12 de marzo de 2017. Recuperada de: <https://arquearquitectural.blogspot.com/2017/12/3-mausoleo-de-bolivar-espacio-y-paseo.html>

[Fotografía de Arque Arquitectural]. (s.f.). Vista aérea del Conjunto Monumental Mausoleo del Libertador y Panteón Nacional desde el oeste. [Entrada en blog] fecha: 12 de marzo de 2017. Recuperada de: <https://arquearquitectural.blogspot.com/2017/12/3-mausoleo-de-bolivar-espacio-y-paseo.html>

[Fotografía de Corporación Nuevo Arcoíris]. (s.f.). Mausoleo del Libertador. Publicada en mayo de 2013, en: El mausoleo de Chávez: sus restos reposarán aquí junto a los de Bolívar. Recuperado de: <https://www.arcoiris.com.co/2013/03/el-mausoleo-de-chavez-sus-restos-reposaran-aqui-junto-a-los-de-bolivar/>

[Fotografía de Enzo861]. (13 de junio de 2008). Vista del Panteón Nacional, Caracas. From Wikimedia Commons, the free media repository. Recuperada de: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Panteon_Nacional_-_Caracas.JPG

[Fotografía de Fernando de Tovar]. (s.f. c). Tenerani43a. Publicada en El monumento funerario del Libertador. Recorrido desde su creación. El último

traslado del monumento. Publicado el 9 agosto, 2016 por fernandodetovar. [Entrada en blog]. Recuperada de: <https://fernandodetovar.wordpress.com/2016/08/09/el-monumento-funerario-del-libertador-recorrido-desde-su-creacion-el-ultimo-traslado-del-monumento/>

[Fotografía de Luis Chacín]. (marzo, 2016a). Paso que conduce del Panteón Nacional al Mausoleo del Libertador, Caracas. Publicada en: Panteón Nacional. IAM Venezuela (2016). Recuperada de: https://iamvenezuela.com/2016/05/panteon-nacional/?subscribe=success#blog_subscription-3

[Fotografía de Luis Chacín]. (marzo, 2016b). Paso que conduce del Panteón Nacional al Mausoleo del Libertador, Caracas. Publicada en: Panteón Nacional. IAM Venezuela (2016). Recuperada de: https://iamvenezuela.com/2016/05/panteon-nacional/?subscribe=success#blog_subscription-3

[Fotografía de Luis Chacín]. (s.f.). Mausoleo del Libertador, Caracas. Publicada en: Panteón Nacional. IAM Venezuela (2016). Recuperada de: https://iamvenezuela.com/2016/05/panteon-nacional/?subscribe=success#blog_subscription-3

[Fotografía de Ministerio Popular para la Comunicación e Información]. (s.f.). Panteón Nacional en reconstrucción, Caracas. Publicadas: 28 de octubre de 2017. Recuperada de: <https://correodelara.com/http-bit-ly-21l0917/>

[Fotografías de Luis Chacín]. (marzo 2016c). Mausoleo del Libertador, Caracas. Publicada en: Panteón Nacional. IAM Venezuela (2016). Recuperada de: <https://iamvenezuela.com/2016/07/mausoleo-del-libertador-anexo-del-panteon-nacional/>

[Fotografías de Luis Chacín]. (marzo 2016d). Ataúd del Libertador, Caracas. Publicada en: Panteón Nacional. IAM Venezuela (2016). Recuperada de: <https://iamvenezuela.com/2016/07/mausoleo-del-libertador-anexo-del-panteon-nacional/>

[Imagen de Caracas 360]. (s.f.). Panteón Nacional, Caracas. Publicada: 17 de abril de 2017. [Entrada en blog]. Recuperada de: <https://caracas360site.wordpress.com/2017/04/19/titulo-de-la-entrada-de-blog-2/>

[Imagen de Correo de Lara]. (s.f. a). Panteón Nacional en reconstrucción, Caracas. Publicadas: 5 de octubre de 2016. Recuperada de:

<https://correodelara.com/http-bit-ly-2110917/>

[Imagen de Correo de Lara]. (s.f. b). Panteón Nacional en refacción, vista lateral, Caracas. Publicadas. 5 de octubre de 2016. Recuperada de: <https://correodelara.com/http-bit-ly-2110917/>

[Imagen de Correo de Lara]. (s.f. c). Panteón Nacional, Caracas. Publicación: 5 de octubre de 2016. Recuperada de: <https://correodelara.com/http-bit-ly-2110917/>

[Imagen de Fernando de Tovar]. (s.f. a). Capilla mayor (después de 1830). Publicada en El monumento funerario del Libertador. Recorrido desde su creación. El último traslado del monumento. Publicado el 9 agosto, 2016 por fernandodetovar. [Entrada en blog]. Recuperada de: <https://fernandodetovar.wordpress.com/2016/08/09/el-monumento-funerario-del-libertador-recorrido-desde-su-creacion-el-ultimo-traslado-del-monumento/>

[Imagen de Fernando de Tovar]. (s.f. b). Tenerani43. Publicada en El monumento funerario del Libertador. Recorrido desde su creación. El último traslado del monumento. Publicado el 9 agosto, 2016 por fernandodetovar. [Entrada en blog]. Recuperada de: <https://fernandodetovar.wordpress.com/2016/08/09/el-monumento-funerario-del-libertador-recorrido-desde-su-creacion-el-ultimo-traslado-del-monumento/>

[Imagen de venciopedia.org]. (2005). Frente del Panteón Nacional, Caracas. Publicada: 12 de agosto de 2008. Recuperada de: https://www.venciopedia.org/index.php?title=Pante%C3%B3n_Nacional

[Imagen del Interior del Panteón en 1912]. (s.f.). Publicada en El monumento funerario del Libertador. Recorrido desde su creación. El último traslado del monumento. Publicado el 9 agosto, 2016 por fernandodetovar. [Entrada en blog]. Recuperada de: <https://fernandodetovar.wordpress.com/2016/08/09/el-monumento-funerario-del-libertador-recorrido-desde-su-creacion-el-ultimo-traslado-del-monumento/>

[Imágenes de IAM Venezuela]. (2016a). Panteón Nacional, Caracas. Recuperada de: <https://iamvenezuela.com/2016/05/panteon-nacional/>

[Imágenes de IAM Venezuela]. (2016b). Pinturas de Tito Salas, Caracas. Recuperada de: <https://iamvenezuela.com/2016/05/panteon-nacional/>

Anaya, W. (2016). *Origen e influencia de la figura de Simón Bolívar en los escritores modernistas hispanoamericanos*. (Tesis doctoral, City University

of New York, CUNY). Recuperada de:
https://academicworks.cuny.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2262&context=gc_etds

Arjones, A. (2015). Los Siete axiomas del Congreso de Roma (1883) a través del pensamiento crítico de Leopoldo Torres Balbás. *E-rph: Revista electrónica de Patrimonio Histórico*, nº 17, 66 – 80. Recuperado de:
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5370764>

Azevedo S., E. M. (2014). Patrimonio como representación simbólica de una identidad versus invención del patrimonio. En: B. Paredes G. (2014, Coord.). *Relaciones entre la Teoría y las Concreciones en la Conservación del Patrimonio Cultural Edificado*, pp. 146-153. [eBook]. México: Universidad Autónoma de Yucatán. Recuperado de:
<https://catalogo.altexto.mx/relaciones-entre-la-teoria-y-las-concreciones-en-la-conservacion-del-patrimonio-cultural-edificado-byn4g.html>

De Tovar, F. (9 de agosto de 2016). *El monumento funerario del Libertador. Recorrido desde su creación. El último traslado del monumento*. [Entrada en blog]. Recuperado de:
<https://fernandodetovar.wordpress.com/2016/08/09/el-monumento-funerario-del-libertador-recorrido-desde-su-creacion-el-ultimo-traslado-del-monumento/>

Decreto No 1.885, Presidencia de la República. (2002, julio 25). *Gaceta Oficial de la República de Venezuela*, 37.553, de fecha 21 de octubre de 2002

García C., N. (2009). *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*. España: DEBOLSILLO [Libro digitalizado]. Recuperado de:
<https://www.tagusbooks.com/leer?isbn=9786073109673&li=1&idsource=3001>

García C., N. (2009). *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*. España: DEBOLSILLO [Libro digitalizado]. Recuperado de:
<https://www.tagusbooks.com/leer?isbn=9786073109673&li=1&idsource=3001>

Husserl, E. (2016). La idea de la fenomenología. [Libro digital] Greenbooks Editore. <https://n9.cl/b0013>

Husserl, E. (1998). Invitación a la fenomenología. Barcelona: Paidós

Husserl, E. (2008). La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Buenos Aires: Prometeo.

- Institutional Assets and Monuments of Venezuela (IAM Venezuela, 2016). *Panteón Nacional*. Recuperado de <https://iamvenezuela.com/2016/05/panteon-nacional/>
- Kim, T.-H. y Kim, Y.-J. (2018). Interpretación dialéctica del concepto de preservación y restauración -enfocado en la teoría de Violé-le-Duc, John Ruskin y Camilo Voito. *Revista del Instituto de Arquitectura de Corea: Sección de Planificación*, 34 (12), 135-144. https://doi.org/10.5659/JAIK_PD.2018.34.12.135
- Lindarte, C. y Luna, H. (2014). Arquitectos, artistas y héroes: la huella extranjera en el panteón nacional. 1874-2012. Historia y Patrimonio pp. 558-570 *Trienal de Investigación*. Facultad de Arquitectura y Urbanismo. Universidad Central de Venezuela. Recuperado de: <http://trienal.fau.ucv.ve/2014/cd/PDF/hyp/HP-10.pdf>
- Lindarte, C. (2021). Trágica y gloriosa unidad nacional. La fabricación monumental de Francisco de Miranda en el Panteón Nacional, 1895-1896. *Procesos Históricos. Revista de Historia*, 39, enero-junio, 2021, 58-83. Universidad de Los Andes, Mérida (Venezuela) ISSN 1690-4818
- López, M. (12 de diciembre de 2012 a). Participación en el foro: Las repercusiones del Mausoleo a Bolívar. En: IAM Venezuela (2016). Mausoleo del Libertador, anexo del Panteón Nacional. Recuperado de: <https://iamvenezuela.com/2016/07/mausoleo-del-libertador-anexo-del-panteon-nacional/>
- López, M. (16 de diciembre de 2012 b). “DER GROSSES MAUSOLEUM” (cinco observaciones sobre el Mausoleo Bolivariano). *Entre rayas, la revista de arquitectura*. [Edición electrónica]. Recuperado de: <http://entrerayas.com/2012/12/der-grosses-mausoleum/>
- Mendoza, V. & Jaramillo, S., (2006). Guía para la elaboración de ensayos de investigación, ensayo de un ensayo. *Revista del Centro de Investigación*, 7 (26). <https://www.redalyc.org/pdf/342/34202605.pdf>
- Molano, O. L. (2007). Identidad cultural un concepto que evoluciona. *Revista Opera*, (7), 69-84. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/675/67500705.pdf>
- Prats, L. (1998). El concepto de patrimonio cultural. *Política y sociedad*, 27(1), 63-76.
- Quijada, A. y Vázquez-Canónico, S. (2004). *Bienes Culturales de la Universidad*

de Oviedo. España: Universidad de Oviedo. Recuperado de:
<https://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=ppnwUopWAXIC&oi=fnd&pg=PA11&dq=preservar,+restaurar+y+conservar++los+patrimonios+inmuebles&ots=DOhy1uJHuT&sig=-CX08ncX0G9MkzbL4E6o1fEUhC4#v=onepage&q=preservar%2C%20restaurar%20y%20conservar%20%20los%20patrimonios%20inmuebles&f=true>

Segarra, M (2011). La restauración después de Cesare Brandi. En: M. A. A. de Filgueiras G. y E. L. Crrêa *Reconceituações contemporâneas do patrimônio*, Vol. 1, pp. 19 – 48. [E-book]. Salvador: EDUFBA. Recuperado de:
https://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=yw52CwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PA19&dq=Camillo+Boito+principios+de+restauraci%C3%B3n&ots=q6_f_2t4lz&sig=eXhawizFSk5mC_TuLjqPCTiBZwI#v=onepage&q=Camillo%20Boito%20principios%20de%20restauraci%C3%B3n&f=false

Recorrido breve por el patrimonio edificado de Latinoamérica

Brief tour of the built heritage of Latin America

Franco José Roversi Mónaco Trujillo
Universidad Metropolitana, UNIMET
<https://orcid.org/0000-0003-0470-0701>

Resumen

El texto muestra un recorrido desde la visión particular de su autor, quien por medio del análisis de contenido de múltiples fuentes, pretende referir, describir y enlazar algunos de los increíbles ejemplos de patrimonio edificado de Latinoamérica y el Caribe, y como algunos de ellos impactan en la naturaleza generando patrimonios mixtos que conjugan una interesante dupla, sin que ello aleje al texto de su centro, los patrimonios edificados. Aquellos, que desde lo prehispánico a lo colonial y republicano constituyen las bases para la arquitectura moderna y postmoderna de la región. El recorrido coquetea con patrimonios específicos que ejemplifican el texto y pretenden una amalgama de las posturas de Prats (1998), Colombres (2009) y Louis (2013) entre otros, para finalizar entendiendo como existe un claro hilo conductor desde Teotihuacán a nuestros días, un hilo que enlaza a Latinoamérica.

Palabras clave: cultura, patrimonio, patrimonio edificado, monumento histórico

Abstract

The text shows a journey from the particular vision of its author, who through the analysis of content from multiple sources, intends to refer, describe and link some of the incredible examples of built heritage in Latin America and the Caribbean, and how some of them impact in nature, generating mixed heritage that combine an interesting pair, without this distancing the text from its center, the built heritage. Those that from pre-Hispanic to colonial and republican constitute the bases for modern and postmodern architecture in the region. The tour flirts with specific heritages that exemplify the text and seek an amalgamation of the positions of Prats (1998), Colombres (2009) and Louis (2013) among others, to end by understanding how there is a clear common thread from Teotihuacán to our days, a thread that links Latin America.

Keywords: culture, heritage, built heritage, historical monument

La partida, un modelo de introducción

El recorrido por las concepciones de patrimonio, por “todo aquello que socialmente se considera digno de conservación, independientemente de su fin utilitario” (Prats, 1998, p. 63), nos transita por el patrimonio edificado, aquel que “refiere a la arquitectura y a los restos arqueológicos y se entiende como un patrimonio colectivo, perteneciente a la sociedad, aunque sea de propiedad privada, si la comunidad lo declara protegible” (Louis, 2013, p. 2). A dicho recorrido le colocamos un contexto geográfico, Latinoamérica y el Caribe; hablamos de una presencia humana que supera los 11.000 años de historia (Ugalde, Salas, La Torre, Osorio, Jackson y Santoro, 2012). Un recorrido tan amplio deja huellas en los que hoy habitamos los mismos ámbitos geográficos. Es claro que no todo es patrimonio, y que no todo patrimonio es patrimonio edificado, pero el que lo es, nos refiere a una serie de construcciones que hoy día asombran por su complejidad y variedad.

El abordaje de dicho recorrido estará marcado por las visiones teóricas y el análisis de contenido como proceso metodológico, que considera un amplio número de referentes, entre ellos Prats, Colombres, Dussel, Brubaker y Shmidt, que en amalgama aportarán una ojeada a diversos patrimonios en Latinoamérica, mostrando que tenemos más elementos en común que diferencias.

Iniciando el recorrido

Si ubicamos los primeros asentamientos formales en las culturas clásicas de Mesoamérica, estamos haciendo referencia a evidencias como Teotihuacán, cuyos principios de construcción se han ubicado hacia el siglo II, manteniéndose hasta el siglo XV cuando empezaron a ser empleados por los aztecas (Hardoy, 1983).



Nota: Fotografía 1: Ciudad Prehispánica de Teotihuacan. Fuente: Instituto Nacional de Antropología e Historia (s.f.).

Vemos entonces un patrimonio edificado amplio, cuya concepción “gracias a la introducción de valores históricos, etnológicos, sociales complementarios a los elitistas artísticos (...) ha permitido ir incorporando en los bienes a proteger inmuebles cada vez más diversos” (Castillo, 2009, p. 27), ello favorece el escarmenado e hilado que produce un sólo hilo conductor que tiene inicio en las primeras edificaciones y culmina en las edificaciones del presente, nutriendo un ovillo creciente, pues:

Lo que hoy es moderno y se presenta en su encerrada individualidad según las leyes de toda creación, se irá convirtiendo paulatinamente en monumento y ocupando el vacío que las fuerzas naturales imperantes en el tiempo irán creando en el patrimonio monumental heredado (Alois Rielg, s.f., como aparece en Louis, 2013, p. 4)

Estas visiones de lo nuestro, del patrimonio edificado que se refiere a nuestra identidad, nos muestran las raíces de una cultura de múltiples orígenes, con referentes en edificaciones de piedra y tierra, curiosamente, estas últimas extendidas por toda la costa del Pacífico (Guerrero y Vargas, 2015, como aparece en Guerrero, 2018).



Nota: Imagen 1: Localización esquemática de algunas de las construcciones de tierra en la costa del Pacífico. Fuente: Luis Fernando Guerrero Baca (2018).

Mientras las de piedra, las grandes ciudades, ubicadas en lo que hoy son Guatemala, México y Perú, como Tenochtitlán, Chan Chan y El Cuzco, rivalizaban con las grandes ciudades europeas en épocas de la conquista (Rafino, 2012).



Nota: Fotografía 2: La ciudadela real Nik An. Fuente: Georg Gerster / AGE Fotostock (s.f.).

A las formas existentes de construcción en piedra y tierra, al bahareque, se le sumaron otras técnicas o se le impusieron otras técnicas, puesto que el recorrido por la edificación no es ajeno al descubrimiento, la conquista, la colonia, la república, la federación, los filibusteros, la revolución industrial, a la izquierda o a la derecha. Ello por ser el patrimonio, la identidad y la cultura, influenciadas por lo político y social (Colombres, 2009, Brubaker y Cooper, 2001 y Prats, 1998).

La imposición de una nueva cultura durante la conquista puede generar diversas opiniones, entre ellas, la intención de destruir una cosmovisión contraria a los referentes europeos (aunque para Dussel, 1996, no exista en las américas una cosmovisión realmente constituida), o el surgimiento, con el tiempo, de una estética que define al llamado Nuevo Mundo. En lo particular, no puedo juzgar al pasado con los referentes del presente, aunque no comparta ni la devastación cultural o la exageración de la Leyenda Negra.



Nota: Imagen 2: Prisión de Guatemocín, último emperador de los mejicanos, por las tropas de Hernán Cortés, y su presentación ante la plaza de Méjico. Fuente: Óleo sobre lienzo del pintor Carlos María Esquivel y Rivas (1854). Recuperado de la galería de imágenes del Museo del Prado.

Por ello me inclino a una visión marcada por el respeto a un patrimonio edificado que suma miles de años y un crisol variopinto de estructuras; pero sin negar que, en un momento dado, el patrimonio edificado pudo ser considerado o

atacado por una interpretación eurocéntrica, como ocurrió con el patrimonio material llevado a Europa durante los siglos XVI y XVII y su clasificación bajo el entender de los europeos (Piñón, 2004).

Un ejemplo de lo anterior puede encontrarse en México D.F., concretamente en la Catedral Metropolitana, que se erige sobre los restos de la pirámide de Tonatiuh, pero que hoy día, junto a otras edificaciones aztecas y coloniales, constituye el Centro Histórico de la Ciudad de México y Xochimilco, declarados patrimonio de la humanidad por la UNESCO en 1987 (UNESCO, s.f. a).



Nota: Fotografía 3: Vista de la Catedral desde el Templo Mayor. Fuente: F. Roversi M. (31 de julio de 2010, archivo personal)

Esta amalgama estructural no es más que un reflejo, un ejemplo de una mezcla única de visiones y culturas, que genera pensamiento, arte y edificaciones mestizas. Este encuentro único, cuya mutua influencia nos alcanza y refiere hoy una crucial importancia histórica, es resumido por Dussel (1966), al señalar que “Cortés será la expresión del extremo occidente del Occidente y Malinche la del oriente extremo del Extremo Oriente” (p. 237), encuentro, choque y conflicto que protagonizaron a lo largo del continente americano muchos europeos y amerindios.

Como herederos de dicho encuentro, aún discutimos los abusos y los aportes

del descubrimiento, entendiendo en Dussel (1996) que ambos, lo amerindio y lo europeo son proto-historia de nuestra historia latinoamericana, cultura de nuestra actual cultura, haciendo que nos identifiquemos tanto con una churuata como con el Fortín de la Galera, que nos encontremos igual de interesados y fascinados por la Pirámide del Sol como por la Ciudad Amurallada de Cartagena de Indias. Nuestras sociedades identifican en su patrimonio su identidad, haciendo del patrimonio edificado un referente que nos unifica (García, 2015), nos atrae de diversas formas, e intentan incluir en la actualidad referentes arquitectónicos que simbolizan dicha identidad nacional y latinoamericana.



Nota: Fotografía 4: Fortín de la Galera, Nueva Esparta (Isla de Margarita, Venezuela). Fuente Cesar Pérez (s.f.)

Pasados los años de la conquista, empezamos a hablar de arquitectura colonial, en realidad indicando “la arquitectura hispanoamericana, terminología referida a la producción arquitectónica desarrollada en los territorios colonizados por España y Portugal en América” (Arellano, 2011, p. 4). Dichos patrimonios edificados, no suelen recibir en todas partes la misma atención que el prehispánico, como ejemplo tenemos a Yucatán, donde desde mediados del siglo XX existe un interés en la recuperación y cuidado de las pirámides y templos mayas, pero apenas en las últimas décadas ha habido iniciativas de recuperación de edificaciones religiosas coloniales y un tímido aporte a la conservación de la

arquitectura civil colonial (Chico y Tello, 2014), siendo ejemplo de lo anterior que de 362 edificaciones religiosas presentes en el registro estatal 2001-2007, menos del 28% se encuentra en buen estado (Diario Oficial, Mérida Yucatán, 2003, como aparece en Ordaz, 2014), Situación que se repite en diferentes partes de México.



Nota: Fotografía 5: Muestra del deterioro en la edificación bajo la denominación de edificio histórico por el INAH (México). Fuente: Carlos Villalba (2000) parte de un reportaje del Sol de Hermosillo

Curiosamente, es necesario recordar algo previamente señalado, el patrimonio, la identidad y la cultura, son influenciadas por lo político y social (Colombres, 2009, Brubaker y Cooper, 2001 y Prats, 1998), para entender que existen puntos de vista como el de Kaltmeier (2020) que en su análisis refiere como las posturas políticas influyen en las decisiones que se toman para otorgar el valor de patrimonio a un monumento y no a otro, el autor refiere cómo el pensamiento político de derecha influye al nombrar patrimonios edificados a las construcciones coloniales, por encima de otras, afirmación que contrasta con lo que ocurre en Yucatán.

En todo caso, no se puede negar del todo la afirmación de Kaltmeier (2020):

El patrimonio siempre estará vinculado a la pregunta básica sobre qué es necesario preservar y conservar y qué se puede olvidar y dejar caer en ruina.

Más allá de la dimensión preservacionista, se trata de una cuestión de suprema importancia para las políticas de identidad, especialmente en sociedades poscoloniales que han experimentado diversas coyunturas de colonización (p. 57)

Ello no quiere decir, que tal situación pueda ser aplicada a todo contexto, a toda realidad y en todo momento. Kaltmeier (2020) cita la explicación postcolonial de patrimonio expresada por Herwitz (2012) para sustentar su punto de vista, el cual considera que el principio de conservación patrimonial crea una identidad, pero segrega a algunos miembros de la sociedad, entre otros motivos por razones étnicas.

Entre los ejemplos de Kaltmeier (2020) para señalar esta segregación en la acreditación de lugares e infraestructuras como patrimoniales, se encuentra el nombramiento de la ciudad de Quito dentro de los patrimonios nombrados por la UNESCO, pero curiosamente, no refiere que en Ecuador existen dos patrimonios más del mismo tipo, material y edificado, el Qhapaq Ñan, Sistema Vial Andino, construido por los Incas y el Centro Histórico de Santa Ana de los Ríos de Cuenca, que presenta influencias locales y europeas (UNESCO, s.f. b).



Nota: Fotografía 6: Centro Histórico de Santa Ana de los Ríos de Cuenca. Fuente: ILAM Patrimonio (s.f.). Collage de fotografías.

Dejando a un lado lo político, la importancia del aporte colonial a la infraestructura del continente es observada en De Villanueva y Vela (2006), quienes refieren que las edificaciones españolas de los siglos XVI al XIX han sido de gran influencia. Los autores en analogía con Arellano (2011), señalan:

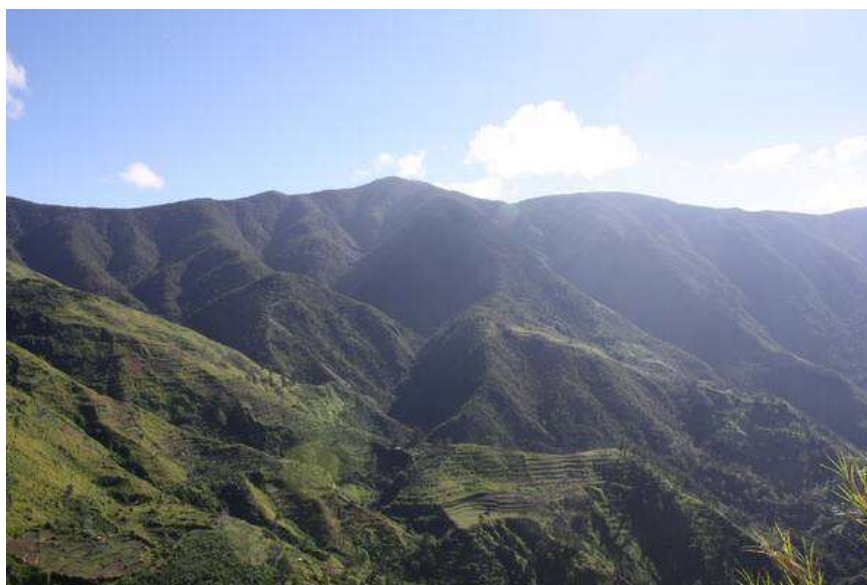
Los materiales de la tradición constructiva española (muros de adobe y de tapia, pavimentos terrizos, fábricas de ladrillo, armaduras de madera, techumbres de teja curva, mortero de cal en juntas y en suelos, rejas de hierro forjado, etc.) se han puesto así al servicio de una nueva arquitectura que dejará enseguida de ser colonial para convertirse, sobre todo, en hispanoamericana. (p. 117)

Un primer ejemplo de dicha arquitectura es presentado por Atiénzar y de Atiénzar (2017), La Casa Museo José Antonio Páez, caracterizada por su arquitectura neoclásica y la pulcritud de sus líneas externas y su ornamentación interior, agregan las autoras que la edificación fue declarada “Monumento Histórico Nacional. Gaceta Oficial N° 27.608, de fecha 2 de diciembre de 1964” (p. 51). Otro ejemplo ampliamente conocido es la Ciudad de Coro y su puerto, patrimonio de la humanidad desde 1993 y considerado en estado de peligro desde 2005, está compuesta de más de 600 edificaciones históricas construidas por la fusión de técnicas locales, españolas y holandesas (UNESCO, s.f. b).



Fotografía 7: Ciudad de Coro y su Puerto La Vela (Patrimonio de la UNESCO). Fuente: ILAM Patrimonio (s.f.)

En esta primera escala del recorrido, los referentes del patrimonio cultural edificado centran su atención a las construcciones prehispánicas y coloniales, estas últimas evolucionaron con el tiempo a lo que llamamos arquitectura hispanoamericana. Pero existen otros patrimonios a considerar, los llamados patrimonios mixtos de la UNESCO, sobre los cuales, consideran Molinero (2017) y Silva y Fernández (2015), debe efectuarse una reconsideración y ampliación a fin de aumentar la protección de ciertos patrimonios edificados y naturales que coexisten en diversas partes de la región. Actualmente, en el listado de la UNESCO (s.f. c) aparecen en Latinoamérica y el Caribe ocho de estos paisajes: Paraty e Ilha Grande - Cultura y Biodiversidad (Brasil), Santuario Histórico de Machu Picchu (Perú), Parque Nacional Río Abiseo (Perú), Parque Nacional Chiribiquete - La Maloca del Jaguar (Colombia), Parque Nacional Tikal (Guatemala), Ciudad Maya Antigua y Bosques Tropicales Protegidos de Calakmul, Campeche (México), Montañas Blue y John Crow (Jamaica) y Valle Tehuacán-Cuicatlán: hábitat originario de Mesoamérica (México).



Nota: Fotografía 8: Montañas Blue y John Crow (Jamaica) (patrimonio de la UNESCO). Fuente: JNHT/UNESCO (s.f.)

Andar después de la colonia

Como la colonia no puede ser eterna, aunque según Balbuena (2011, citado por Avilés, 2011) no exista colonia española sino territorios de ultramar, la llamada arquitectura hispanoamericana dio origen en algunas partes a la llamada arquitectura republicana, que constituye un puente entre el siglo XIX y el XX.

El período de la arquitectura republicana refiere a diversas fechas, pero en todos los casos se ubica de mediados del 1800 a mediados del 1900, y se caracteriza según Arango (1989) por una mezcla de modas europeas y formas neoclásicas y neogóticas que producen un resultado intenso.



Nota: Fotografía 9: Teatro Nacional de Santa Ana (1904). Fuente: Alejandra Sánchez (2016).

En Colombia la arquitectura republicana refiere a los años entre 1880 y 1930 (Arango, 1989), aunque en casos puntuales como Centro histórico de Manizales Caldas, un Paisaje Cultural declarado Patrimonio Nacional de Colombia, se habla de una evolución arquitectónica dentro de la visión republicana que abarca desde 1848 a 1950 (Giraldo, 2002), mientras Téllez (1980, como aparece en Corradine y Mora, 2001) indica en un estudio histórico sobre Cartagena que dicha arquitectura comprendió desde 1835 a 1940.

En Ecuador la arquitectura republicana se extiende desde 1850 a 1950 (Pino, 2010), mientras en Perú desde finales del siglo XIX a las primeras décadas de

1900 (de Taboada y Lozada, 2015).

En el mismo periodo de tiempo, encontramos en México un movimiento de restauración y moderación de las ciudades, con una clara visión burguesa, que llena de jardines, edificios y monumentos las nuevas urbes (Méndez, 2002). Mientras en Chile se mantienen las tendencias europeas y se da un vuelco a las construcciones metálicas, y al finalizar el siglo XIX, la arquitectura chilena se dirige al “Art Nouveau, corriente que se encuentra en las obras de Eiffel y que se mezcla con el neobarroco dominante en ellas, producto de la influencia de otras obras de esa época en Francia” (Cáceres, 2007).

Bajo diversas denominaciones, elementos arquitectónicos del neoárabe y el neocolonial, mantuvieron en el ya referido lapso de tiempo, una relación entre España y América (Gutiérrez V., 2016), la cual se nutrió como hemos visto del neoclásico y neobarroco generando tendencias a lo largo de Latinoamérica y el Caribe, siendo un caso de interés Cuba, cuyo mando colonial era entregado por España a Estados Unidos el 1 de enero de 1899, generando en un primer momento un rechazo a todo lo hispánico, que fue superado a principios del siglo XX y cuya influencia junto a la de los movimientos neoclásico y neobarroco se mantuvo por las primeras décadas (López, 2015).

La arquitectura en Venezuela en el siglo XIX utiliza los sistemas constructivos de la colonia muros portantes en tierra pisada o adobe, con rafas de mampostería, techos de estructura de madera, con forro de caña amarga y cubierta en tejas, así las formas arquitectónicas neoclásicas, neogóticas traídas de Europa no se corresponden con su estructura portante y carecen de base teórica (Rodríguez, 2011, p. 2)

Pero el transitar de lo colonial a lo moderno ocurre de forma rápida; el gobierno de Guzmán Blanco, caracterizado por un pensamiento positivista de moda en Europa, inserta al país en un proceso de transformación en donde se renuevan las edificaciones gubernamentales y se embellece de manera resaltante la ciudad de Caracas, para lo cual se debieron romper con las técnicas de construcción colonial y adoptar las nuevas técnicas europeas (Moreno y Bhaszar, 2020).



Nota: Fotografía 10: Teatro Municipal de Caracas (Venezuela). Fuente: González, I., Vegas, F. y Peña, I (s.f.)

Una carrera a la modernidad

Pasado los años de transición, Latinoamérica evoluciona en su arquitectura hacia lo moderno, dejando atrás lo neocolonial, ejemplo de ellos es Venezuela, que después de la muerte de J. V. Gómez inicia un proceso de modernización en todos los aspectos, a lo que la arquitectura no escapa, iniciada la cuarta década del siglo XX, “arquitectos como Willy Ossot, Alejandro Chataing, Carlos Guinad Sandoz, Carlos Raúl Villanueva realizaron interpretaciones de la modernidad” (Fato, 2012) en diferentes aspectos, desde lo sanitario a lo educativo. Tal transformación dejó entre otros aportes la Ciudad Universitaria de Caracas, considerada un ejemplo de la arquitectura moderna (UNESCO, s.f. c).



Fotografía 11: Universidad Central de Venezuela (Ciudad Universitaria, patrimonio de la UNESCO). Fuente: ContruArte (s.f.)

En el lapso entre 1930 y 1970, arquitectos visionarios de la región modelan y transforman las urbes en sus países, con diversidad de conceptos que se aproximan, en muchos casos, a una visión propia de Latinoamérica (Gutiérrez, 2016). Surgen de México, Brasil, Argentina, Venezuela, Perú y Chile los primeros referentes del movimiento moderno, cuyas ideas se esparcen y multiplican por la región (Montaner, 2011). Aportando entre otros como patrimonio de la humanidad el Conjunto arquitectónico moderno de Pampulha ubicado en Brasil (UNESCO, s.f. c).

Pero en 1970, el sueño de la arquitectura moderna empezó a tener tropiezos, las zonas marginadas empezaron a crecer desproporcionadamente en las capitales de Brasil, Venezuela, Argentina y Perú, lo que hace que “la vivienda social modernista en Latinoamérica se presenta como un fracaso heroico” (McGuirk, 2014, p. 120). Surgen como alternativa a la arquitectura moderna, la visión postmoderna y la arquitectura contemporánea, ambas en una misma configuración temporal que remonta a los años 70.



Nota: Fotocomposición 1: Ejemplos de la arquitectura contemporánea en Venezuela. Fuente: Julio C. Alcubilla B./ Noticias24 (s.f.)

En el 2001, durante las II Jornadas Iberoamericanas de Urbanismo, el término arquitectura contemporánea se empleó en tres ponencias, haciendo referencia a la integración de las estructuras existentes en nuevas edificaciones y la recuperación

y adecuación de los espacios históricos (Magdaleno, 2011; Moreno, 2011 y González, 2011). Por otra parte, Waisman refería a inicios de los 90 al contextualismo, al posmodernismo historicista y al regionalismo crítico como las principales corrientes de la arquitectura postmoderna (Zambrano, 2015).

Las últimas corrientes de la arquitectura latinoamericana no se refieren a patrimonios de la UNESCO o a patrimonios en los países de la región y del Caribe, al menos no fueron encontrados, lo que no descarta que dentro de unos años infraestructuras erigidas bajo dichas corrientes constituyan nuevos patrimonios edificados.

La meta

Después de un breve recorrido de no menos de 1820 años, considerando como inicio las edificaciones del siglo II en Teotihuacán, puedo observar el amplio patrimonio edificado de Latinoamérica y el Caribe, su complejidad y diversidad. Lo que me enorgullece como latinoamericano, por ser parte de un encuentro de culturas, de visiones del mundo, que no pueden resumirse fácilmente o representarse en piedra, papel o madera.

Puedo ahora mirar el hilo que conecta a la Ciudad de Coro y su puerto, a la zona de Monumentos Históricos de Querétaro y a las Misiones Jesuitas de los guaraníes: San Ignacio Miní, Santa Ana, Nuestra Señora de Loreto y Santa María Mayor; y más aún, como todas se relacionan con un pasado aún más distante en las edificaciones prehispánicas y con un pasado más próximo en las edificaciones de la arquitectura moderna.

Y de igual forma, en concordancia parcial con Shmidt (2012), reconocer también las diferencias históricas y de influencias externas que han tenido los países que constituyen la región, influencias que tienen origen en los medios de riqueza y producción, lo comercial, lo económico y lo cultural. Todo lo que a su vez impacta en los referentes y tendencias arquitectónicas, como fue el caso de la

influencia comercial de Estados Unidos sobre la costa del Perú, por la comercialización de las maderas de Oregón, que generan una variante única de la arquitectura republicana.

Lista de referencias

[Fotocomposición de Julio C. Alcubilla B./ Noticias24]. (17 de agosto de 2018).

Esta es la grandiosa arquitectura contemporánea de Venezuela que debemos valorar y cuidar. <https://www.revistavenezolana.com/2018/08/esta-es-la-grandiosa-arquitectura-contemporanea-de-venezuela-que-debemos-valorar-y-cuidar/>

[Fotografía de Alejandra Sánchez]. (18 de noviembre de 2016). Teatro Nacional

de Santa Ana [Entrada en Blog]. <http://historiaarte2016.blogspot.com/2016/11/arquitectura-republicana-de-el-salvador.html>

[Fotografía de Carlos Villalba]. (2020). En: David Jaquez (13 de marzo de 2020)

INAH trabaja un dictamen para detener demolición de edificio histórico <https://www.elsoldehermosillo.com.mx/local/inah-trabaja-un-dictamen-para-detener-demolicion-de-edificio-historico-4969290.html>

[Fotografía de Cesar Pérez]. (s.f.). Fortín de la Galera, Juan Griego, Margarita.

[Inventario Fortín de la Galera – Juan Griego. \[GMS\] Agentes del Deterioro en los monumentos históricos. https://agentesdeldeterioroenlosmonumentoshistoricosedificac.wordpress.com/2017/09/23/inventario-fortin-de-la-galera-juan-griego/](https://agentesdeldeterioroenlosmonumentoshistoricosedificac.wordpress.com/2017/09/23/inventario-fortin-de-la-galera-juan-griego/)

[Fotografía de ConstrArte]. (Caraca 13 de diciembre de 2018). Hace 18 años la

UCV fue declarada Patrimonio de la Humanidad. <https://www.construarte.com.ve/hace-18-anos-la-ucv-fue-declarada-patrimonio-de-la-humanidad/>

[Fotografía de F. Roversi]. (31 de julio de 2010). Archivo personal. Vista de la

Catedral desde el Templo Mayor. (Archivo personal)

[Fotografía de Georg Gerster / AGE Fotostock]. (s.f.). La ciudadela real Nik An. Chan, la gran capital de barro del poderoso reino chimú ([Carme Mayans, 15 de enero de 2013 · Actualizado a 23 de mayo de 2018](#)). https://historia.nationalgeographic.com.es/a/chan-chan-gran-capital-barro-poderoso-reino-chimu_6850/1

[Fotografía de I. González, F. Vegas y I. Peña]. (s.f.). Teatro Municipal de Caracas. <http://guiaccs.com/obras/teatro-municipal-antiguo-teatro-guzman-blanco/>

[Fotografía de ILAM Patrimonio]. (s.f.). Coro y su puerto. En: Directorio Latinoamericano de recursos Patrimoniales. <https://ilamdir.org/recurso/307/coro-y-su-puerto>

[Fotografía de ILAM Patrimonio]. (s.f.). Directorio Latinoamericano de Recursos Patrimoniales / Centros Históricos y Cementerios > Patrimonio Construido / Centro Histórico de Santa Ana de los Ríos de Cuenca. En: ILAM Patrimonio (s.f.). <https://ilamdir.org/recurso/8830/centro-hist%C3%B3rico-de-santa-ana-de-los-r%C3%ADos-de-cuenca#lg=1&slide=0>

[Fotografía de Instituto Nacional de Antropología e Historia]. (s.f.). Zona Arqueológica de Teotihuacan. <https://www.inah.gob.mx/zonas/23-zona-arqueologica-de-teotihuacan>

[Fotografía de JNHT/UNESCO]. (s.f.). Montañas Blue y John Crow (Jamaica). <https://whc.unesco.org/es/list/1356>

[Imagen de Luis Fernando Guerrero Baca]. (2018). Localización esquemática de algunas de las construcciones de tierra en la costa del Pacífico. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2362-20242018000100010&lng=es&tlng=es

[Imagen óleo sobre lienzo de Carlos María Esquivel y Rivas]. (1854). Prisión de Guatemocín, último emperador de los mejicanos, por las tropas de Hernán

Cortés, y su presentación ante la plaza de Méjico. [Museo del Prado, número de catálogo P006788. / https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/prision-de-guatimocin-ultimo-emperador-de-los/29d5dfab-bd22-4b33-9fd0-33439afbb250](https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/prision-de-guatimocin-ultimo-emperador-de-los/29d5dfab-bd22-4b33-9fd0-33439afbb250)

Arango, S. (1989). *Historia de la arquitectura en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Arellano, A. (2011). América Latina, historiografía y arquitectura. *Trienal de Investigación*, 1-26.
<https://www.fau.ucv.ve/trienal2011/cd/documentos/hp/HP-2.pdf>

Atiénzar, P. y de Atiénzar, S (2017). Ruta de arquitectura colonial en el centro de Valencia: tres casonas y un hospital. *Revista de Estudios Culturales*, 10 (20), 47-65.
http://servicio.bc.uc.edu.ve/multidisciplinarias/estudios_culturales/index.htm

Avilés, L. (8 de noviembre de 2011). España no tuvo colonias, sino territorios de ultramar. *El Comercio.es*.
<https://www.elcomercio.es/v/20111108/aviles/espana-tuvo-colonias-sino-20111108.html?ref=https:%2F%2Fwww.elcomercio.es%2Fv%2F20111108%2Faviles%2Fespana-tuvo-colonias-sino-20111108.html>

Brubaker, R., y Cooper, F. (2001). Más allá de la identidad. *Apuntes de Investigación del CECYP*, 5(7), 30-67.

Cáceres G., O. (2007). *La Arquitectura de Chile Independiente*. Chile: Universidad del Bio-Bio.
<http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0055794.pdf>

Castillo, J. (2009). La dimisión territorial del patrimonio histórico. En: J. Castillo, E. Cejudo y A. Ortega (Eds.). *Patrimonio histórico y desarrollo territorial*, pp. 26-38. España: Universidad Internacional de Andalucía.
<http://hdl.handle.net/10334/2428>

Chico, P. y Tello, L. (2014) Estado de atención que se observa en la conservación

- de diferentes ámbitos del patrimonio cultural: vernáculo y heterogéneo en centros históricos de Yucatán. En: B. Paredes G. (2014, Coord.). *Relaciones entre la Teoría y las Concreciones en la Conservación del Patrimonio Cultural Edificado*, pp. 30-44. [eBook]. México: Universidad Autónoma de Yucatán. <https://catalogo.altexto.mx/relaciones-entre-la-teoria-y-las-concreciones-en-la-conservacion-del-patrimonio-cultural-edificado-byn4g.html>
- Colombres, A. (2009). *Nuevo manual del promotor cultural I bases teóricas de la acción*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
- Corradine, A. y Mora, H. (2001). *Historia de la arquitectura colombiana, volumen siglo XIX*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. <https://url2.cl/VjFwi>
- de Taboada, M. I. S., & Lozada, R. Z. (2015). La arquitectura republicana de madera de la costa de Arequipa, Perú. In *Actas del Noveno Congreso Nacional y Primer Congreso Internacional Hispanoamericano de Historia de la Construcción: Segovia*, 13 a 17 de octubre de 2015 (pp. 1581-1590). Instituto Juan de Herrera.
- De Villanueva D., L. y Vela C., F. (2006): La conservación del patrimonio arquitectónico y urbano virreinal en el norte del Perú. En *Cuadernos Hispanoamericanos* núm. 673-674, pp. 109-120. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional / Ministerio de Asuntos Exteriores. <http://www.piuralavieja.com/pdf/La%20conservacion%20del%20patrimonio%20arquitectonico%20y%20urbano.pdf>
- Del Pino, I. (2010). *Ciudad y arquitectura Republicana de Ecuador 1850-1950*. Ecuador: Centro de Publicaciones PUCE.
- Dussel, E. (1966). *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal, investigación del mundo donde se constituyen y evolucionan las weltanschauungen*. [Versión digital]. Argentina: CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120408102154/latino.pdf>

- Fato O., A. (2012). Arquitectura en Venezuela a mediados del siglo XX, la búsqueda de identidad entre el neocolonial y el art déco. *Consciencia y Diálogo*, 3, (3), pp. 115-128.
<http://erevistas.saber.ula.ve/index.php/conscienciaydialogo/article/download/4300/4083>
- García, Z. (2015). *La educación patrimonial, retos y pautas para educar a la ciudadanía desde lo patrimonial en Latinoamérica*. Cabás, (14), 58-73.
<https://n9.cl/csre2>
- Giraldo M., H. (2002). Memorial de la arquitectura republicana Manizales: Centro histórico. *Escuela de Arquitectura y Urbanismo*. Manizales: Universidad Nacional de Colombia.
<https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/20879>
- González T., L. (2011). El regreso a la ciudad construida, la recuperación de la ciudad. En F. Carrión (2011, Ed.). *La ciudad construida, urbanismo en América Latina*. II Jornadas Iberoamericana de Urbanismo, pp. 367-375.
<https://www.flacso.edu.ec/docs/urbanismo.pdf>
- Guerrero Baca, Luis Fernando. (2018). Identificación y valoración del patrimonio precolombino construido con tierra modelada. *Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas*. Mario J. Buschiazzi, 48(1), 125-141.
http://www.scielo.org/ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2362-20242018000100010&lng=es&tlng=es.
- Gutiérrez V., R. (2016). Identidades españolas en América a través del arte y la arquitectura. *Historia y política: Ideas, procesos y movimientos sociales*, 36, pp. 191 – 210. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5772585>
- Gutiérrez, R. (2016). Prólogo. En J. Saiz (2016, Ed.). *La arquitectura moderna en Latinoamérica*. Barcelona: Reverté.
<https://www.reverte.com/media/reverte/files/sample-81207.pdf>

- Hardoy, J. (1983). El proceso de urbanización. En R. Sagra (1983, Coord.). *América Latina en su arquitectura*. (5ta. ed.). México: Siglo XXI / UNESCO. <https://url2.cl/w2ky3>
- Kaltmeier, O. (2020). Patrimonio colonial y refeudalización. Giros hacia la derecha en la cultura política en América Latina. En: *forum for inter-american research* (FIAR) Vol. 13.1 (Mar. 2020) 56-68. <https://url2.cl/Mm4rF>
- López G., R. (2015). Influencias hispanas en la arquitectura de La Habana entre los siglos XIX y XX. *Laboratorio de Arte*, 27-2015. <https://url2.cl/i6LVh>
- Louis C., M. (2013). El Patrimonio Edificado. Intervenciones sobre la arquitectura del Siglo XX. En: *Actas del Primer Congreso del MERCOSUR: Patrimonio del siglo XX, presente y futuro*. (pp. 1-26). Mar del Plata, Argentina, 6 al 8 de junio de 2013. https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/77605/1/2013_Louis_Patrimonio-Edificado-Intervenciones-Arquitectura-Siglo-XX.pdf
- Magdaleno, M. (2011). Viviendo en centros históricos. En F. Carrión (2011, Ed.). *La ciudad construida, urbanismo en América Latina*. II Jornadas Iberoamericanas de Urbanismo, pp. 367-375. <https://www.flacso.edu.ec/docs/urbanismo.pdf>
- McGuirk, (2014). *Ciudades radicales, un viaje a la nueva arquitectura latinoamericana*. España: Turner Publicaciones.
- Méndez S., E. (2002). Urbanismo y arquitectura del miedo. Reflexiones sobre los fraccionamientos residenciales cerrados en México. *Ciudad y Territorio Estudios Territoriales* (CyTET), 34(133-4), 491-501. <https://recyt.fecyt.es/index.php/CyTET/article/download/75290/45835>
- Moliner H., F. (2017). Paisajes culturales, paisajes patrimoniales, paisajes sostenibles. *Territorio y sociedad en mutación*. En: *Encuentro Internacional de Paisajes Culturales, consensos y disensos*. Manizales, Colombia, del 8 al 10 de noviembre de 2017.

https://uvadoc.uva.es/bitstream/handle/10324/28943/Paisajes_culturales_patrimoniales_sostenibles.pdf;jsessionid=75104E09634D64375A7E984AB4D6791D?sequence=1

Montaner, J. M. (2011). *Arquitectura y crítica en Latinoamérica*. Buenos Aires. NobuKo. <https://url2.cl/gIkCq>

Moreno G., J. (2011). La vivienda en los centros históricos. En F. Carrión (2011, Ed.). *La ciudad construida, urbanismo en América Latina*. II Jornadas Iberoamericanas de Urbanismo, pp. 296-307. <https://www.flacso.edu.ec/docs/urbanismo.pdf>

Moreno R., R. y Bhaszar, J. F. (enero-junio, 2020). Antonio Guzmán Blanco, precursor de la arquitectura moderna en Venezuela, confluencias entre arte y política. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, (31). DOI: <https://doi.org/10.15648/cl.31.2020.2543>

Ordaz, M. (2014). Estado de atención y situación en la conservación del patrimonio cultural edificado en Yucatán: arquitectura religiosa. En: B. Paredes G. (2014, Coord.). *Relaciones entre la Teoría y las Concreciones en la Conservación del Patrimonio Cultural Edificado*, pp. 68-75. [eBook]. México: Universidad Autónoma de Yucatán. <https://catalogo.altexto.mx/relaciones-entre-la-teoria-y-las-concreciones-en-la-conservacion-del-patrimonio-cultural-edificado-byn4g.html>

Piñón S., A. (2004). La Relación con el Nuevo Mundo: Una mirada a través de la cultura material. *Antropológicas*, (8), 195-204. <http://revistas.rcaap.pt/antropologicas/article/view/862/669>

Prats, L. (1998). El concepto de patrimonio cultural. *Política y sociedad*, 27(1), 63-76. <https://url2.cl/k6RS5>

Rafino, R. (2012). Ciudades precolombinas en Argentina. *Urbania, revista latinoamericana de arqueología e historia de las ciudades*, vol. 2, pp. 9-20. <https://www.aacademica.org/urbania/14>

- Rodríguez, C. (2011). *Cornisas y áticos de Barquisimeto: el remate ornamental de la fachada de la casa tradicional, siglos XIX-XX*. Trabajo presentado en el Trienal de Investigación FAU, 6 al 10 de junio de 2011. Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Universidad Central de Venezuela. <http://www.fau.ucv.ve/trienal2011/cd/documentos/hp/HP-17.pdf>
- Shmidt, C. (2012). Las Américas Latinas: invenciones desde la historiografía de la arquitectura. En Rigotti, A. y Pampinella, S. (2012, Eds.), *Entre puntos cardinales, debates sobre una nueva arquitectura (1920-1950)*. Rosario: Prohistoria. <https://url2.cl/TY5Wy>
- Silva P., R. y Fernández S., V. (2015). Los paisajes culturales de Unesco desde la perspectiva de América Latina y el Caribe. Conceptualizaciones, situaciones y potencialidades. *Revista INVI*, 30(85), 181-212. <http://revistainvi.uchile.cl/index.php/INVI/article/view/892/1246>
- Ugalde, P., Salas, C., Latorre, C., Osorio, D., Jackson, D., & Santoro, C. (2012). Poblamiento temprano del norte de Chile (18-25 S): nuevas evidencias arqueológicas y paleo ambientales. En *Actas del XVIII Congreso Nacional de Arqueología Chilena* (pp. 197-206). <https://url2.cl/yx5W7>
- UNESCO (s.f. a). *Centro Histórico de la Ciudad de México y Xochimilco*. [Material en línea]. Recuperado de: <http://whc.unesco.org/en/list/412> (consultado el 22 de diciembre de 2020)
- UNESCO (s.f. b). *Coro y su puerto*. [Material en línea]. Recuperado de: <https://whc.unesco.org/en/list/658> (consultado el 23 de diciembre de 2020)
- UNESCO (s.f. c). *Lista del patrimonio mundial*. [Material en línea]. <http://whc.unesco.org/en/list/>
- Zambrano T., M. (2015). Corrientes posmodernas vistas desde América Latina, la arquitectura latinoamericana en la crítica arquitectónica de Marina Waisman. *RITA revista indexada de textos académicos*, (4), 152-159. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5297106.pdf>

Intersticios entre la Modernidad Cultural y la Postmodernidad Contracultural en el Contexto Venezolano

Interstices between Cultural Modernity and Countercultural Postmodernity in the Venezuelan Context

Franco José Roversi Mónaco Trujillo
Universidad Metropolitana, UNIMET
<https://orcid.org/0000-0003-0470-0701>

Gerardo Antonio Merchán Mora
Universidad Central de Venezuela, UCV
<https://orcid.org/0000-0002-8132-9304>

Resumen

Esta nota investigativa mueve las polisemias que confrontan los fondos y las formas de las racionalidades eurocéntricas y decoloniales, toda vez que se acusan recíprocamente de posturas decimonónicas atrasadas o futuristas del progreso desde las prácticas discursivas de la modernidad cultural y la postmodernidad contracultural. En estos extremos transcurren, el reconocimiento del origen mestizo o la intención de simplificarlo, la invisibilización de lo hispánico a contracorriente de la visibilización américo-originaria, la supremacía de lo cimarrón como superación de lo afrodescendiente desde la categorización de la antropología blanca. Asimismo, acuden categoriales en beneficio de una resemantización contra la historia iberoamericana en la búsqueda incesante de lo nuestro, la otredad y sus posibilidades a modo de un giro decolonial que colocan las significaciones de lo cultural, patrimonial, histórico en las nuevas racionalidades y rupturas más allá de lo pardo, lo negro, lo zambo, lo mulato, lo blanco, problematizadas desde Bonfil Batalla, Vasconcelos, Pratts, Bauman, entre otros.

Palabras clave: decolonial, eurocéntrico, ahistórico, patrimonio, cultural

Abstract

This investigative note moves the polysemies that confront the backgrounds and forms of Eurocentric and decolonial rationalities, since they accuse each other of backward or futuristic nineteenth-century positions of progress from the discursive practices of cultural modernity and countercultural postmodernity. At these extremes, the recognition of the mestizo origin and the intention to simplify it, the invisibility of the Hispanic against the current of the Americo-original, the supremacy of the maroon as overcoming the Afro-descendant from the categorization of white anthropology take place. Likewise, they come categorically for the benefit of a resemantization of Ibero-American history through the incessant search for what is ours, otherness and its possibilities as a decolonial turn that place the

meanings of the cultural, patrimonial, historical in the new rationalities and ruptures beyond the brown, the black, the zambo, the mulatto, the white, problematized since Bonfil Batalla, Vasconcelos, Pratts, Bauman, among others.

Keywords: decolonial, eurocentric, historical, heritage, cultural

De Controversias e Imbricaciones de las Miradas Aculturales

Vivimos un tiempo interregno, de la conciencia histórica en la cultura, entendiéndose esta como preocupación y acción de educar en los valores nacionales, abarcadores de lo universal, unificadores en significaciones, símbolos, concepciones y sistemas de representaciones sociales del patrimonio y la herencia culturales. La conciencia histórica, en los tiempos que corren, pasa indefectiblemente por un trance abrumador, turbador o de tiempos líquidos, a decir de Bauman (2004); son tiempos de procrastinación, como impreca el referido filósofo.

Tales temporalidades líquidas, muestran sus improntas atemporales hilarantes, confusas y discontinuas toda vez que, el mundo entero asiste hoy ante el vaudeville de las nuevas narrativas contraculturales, cuya carga iconoclasta de nuevas significaciones conjura y reclama llenar los vacíos en contra de una cultura decimonónica mundial, elitista, vetusta, anacrónica, apropiada de una cultura oficial que ha moldeado e influenciado las bellas artes de los últimos 500 años, manida por la cultura de clase minoritaria colonial excluyente que miró siempre lo popular con desdén, sobre cuyo fondo no traspasó o dejó de ser, solo exotismo vernáculo, que pudo forzar con los años una convivencia con tensiones y desigualdades, con imposiciones y pérdidas, generando una nueva realidad cultural (Molinares y Enríquez, 2014) que hoy quiere expulsar lo exógeno europeo como si no fuere en realidad cimiento de la actual existencia cultural.

Sobre la arena de esas acusaciones y protestas contraculturales, no solo se ha visto

derrumbarse monumentos en América y Europa en 2020; también quemarse accidentalmente edificaciones de alto valor histórico estético y artístico, como Notre Dame y recientemente Nantes, además de vulnerar y anular convenios y tratados para la conservación y preservación del valor y herencia histórica, como lo sucedido por el fundamentalismo religioso del Estado Turco, a propósito de la conversión del museo Iglesia de Santa Sofía en Mezquita.



Nota: Imagen generada por IA Gemini de Google, versión del 18 de mayo de 2026 utilizando la instrucción: Una imagen de tensión conceptual. Un paisaje urbano geométrico y ordenado (Modernidad) que se fragmenta y disuelve en su centro en formas orgánicas, abstractas, caóticas y coloridas (Postmodernidad Contracultural). En el "intersticio" (la grieta central de la tensión), hay una figura humana solitaria, estilizada, mirando hacia la transición, simbolizando la posición del sujeto cultural.

Las temporalidades históricas de la cultura venezolana no están ausentes de las nuevas narrativas contraculturales, al tiempo que se vuelcan nuevos cantaros que pretenden llenar vacíos sobre las significaciones de la memoria cultural, herencia y patrimonio. En este discurrir llama la atención cómo se devienen resignificaciones inquietantes a lo largo de la Ley Orgánica de Cultura de Venezuela, promulgada en 2014. Esto abre caminos de debates desde aceras decimonónicas contra el

sectarismo cultural; que según piensa el investigador, ubicaciones y focalizaciones revisionistas desde el oficialismo cultural, en cuya intencionalidad reivindicativa hay una pretendida búsqueda del sujeto o ser cultural, léase: identidad cultural comunal.

Al intentar colocar las temporalidades históricas de la venezolanidad; donde un primer sustrato se deja entrever en el marco de la Ley Organiza de Cultura (2014) que, el mestizaje, ha sido más una tipificación biologicista, ignorando la fuerza de entrelazamiento histórico mediada por un proceso intercultural que fue posible por una racionalidad mestiza española del siglo XVI, concebida por el sincretismo de culturas árabe- musulmana, judía-sefaradí y visigoda-cristiana, asistida por el espíritu de la Contrarreforma Católica, adversa a la pureza de la raza que defendía el espíritu de la Reforma Protestante Inglesa, Alemana, Nórdica, curiosamente avalada por la Portugal Católica, lo que pudiera tener relación con la comercialización portuguesa de esclavos negros (Gorender, 1992).

Al sostener un empeño de recuperación reivindicativa desde la doctrina jurídica fundante de la mencionada Ley Orgánica de Cultura 2014, entre lo decolonial y lo eurocéntrico, se abren brechas maniqueístas de reclamación contraculturales, al punto de una condenatoria de lo eurocéntrico y su carácter imperiocéntrico, segregacionista y capaz de marginalizar lo popular, de este modo, corren inexorablemente las nuevas narraciones de referencia a las que aludía Lyotard (1987) en relación a la duda y la deslegitimación de aquello conocido o generalmente transmitido, desde la categoría de los referentes vacíos.

Mientras en otras latitudes de las Américas, afirmaciones como las de Sierra (1997), reportan que el propio proceso de identificación y reivindicación de las culturas primigenias y sus saberes, son fruto de una clasificación impuesta y

gregaria presente en la legislación que reclama su reconocimiento. En Venezuela, la Ley Orgánica de Cultura (2014) “ad intra” genera algo más controversial, una reorganización de la “ípsissima” génesis de nuestra huella cultural ante las resignificaciones de lo indígena, lo criollo y lo europeo.

En la misma cercanía, sobre los sustratos en que operan las nuevas significaciones culturales de acuerdo a la Ley Orgánica de Cultura (2014), se lee en su artículo 32 que “el Centro Nacional de la Historia es el ente encargado del resguardo, investigación y difusión del conocimiento de la historia nacional, regional, local y de nuestra memoria colectiva” excluyendo abierta y directamente, tras una discriminación positiva a la Academia Nacional de Historia, lo que por ende constituye el desconocer sus objetivos y la difusión e información del quehacer histórico-cultural que ha realizado desde 1888.

Del Control Cultural ¿Proceso Acultural o Intercultural Venezolano?

La confrontación de lo moderno/colonial desde la visión decolonial se expande por el mundo, a favor de romper la visión eurocéntrica que se inició en el siglo XVI y se fortalece en el siglo XX (Rincón, Millán y Rincón, 2015). Este renovar de visiones, muestra entre otras significaciones, que aun cuando la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (1999), establece en su artículo 9:

El idioma oficial es el castellano. Los idiomas indígenas también son de uso oficial para los pueblos indígenas y deben ser respetados en todo el territorio de la República, por constituir patrimonio cultural de la Nación y de la humanidad.

La Ley Organiza de Cultura (2014), sin desconocer al idioma castellano, expresa

en su artículo 3 numeral 18 lo siguiente:

Es la lengua criolla practicada en Venezuela desde finales del siglo XVIII, herencia y continente de la cultura afrovenezolana de origen antillano, a través de la cual se transmiten prácticas, religiosas, narrativas, musicales, dancísticas, gastronómicas, deportivas, entre otras, que identifican el quehacer en resistencia y liberación de los pueblos de la Península de Paria del estado Sucre y el Callao del Estado Bolívar.

Posteriormente, en su artículo 7, la Ley Orgánica de Cultura (2014) retoma el artículo 9 de la Constitución Nacional (1999) y le agrega un reconocimiento especial al Patuá. Este reconocimiento como lengua criolla, le da una preeminencia cultural idiomática sobre los idiomas indígenas, disminuyendo el valor esencial identitario etnovenezolano de otros idiomas constituidos de tradición originaria prehispánica, tales como el Guayu o el Yanomami, esto advierte que, en el discurso escrito lo real identitario, u originario cultural iberoamericano o latinoamericano, trasvasa a sesgos convertidos en Ley, con esto, la corriente revisionista contracultural de los significantes vacíos oficialista, construye una perspectiva ideológico cultural que impone una racionalidad de carácter afrodescendientes y cimarrón negador del mestizaje, proponiendo un nuevo hilo dialectico o herencia histórica que permite una nueva conciencia nacional originaria de la negritud, que no confronta una historia impuesta, pues niega la historia misma, al punto que olvida lo originario y lo posterior, negando lo real que somos más un pueblo de pardos (comunicación personal, Dr. Rafael Acosta, 6 de febrero de 2020), que grupos étnicos conviviendo juntos.

Desde esas comprensiones, la discontinuidad antro-po-cultural impulsada por el revisionismo contracultural oficialista en el empeño de contrarrestar las verdades dogmáticas y estereotipadas de la historia escrita por el pardismo guzmancista

venezolano del siglo XIX hasta el periodo de las luces del gomecismo. Reinterpreta a la vez que reconfigura, los giros dialectales, expresiones artísticas, expresiones arquitectónicas, estéticas culinarias, antiguas tradiciones indígenas e hispánicas como genética cultural afrodescendiente sobre un fondo subjetivo de la resistencia y liberación dentro de nuevas claves político-ideológicas y contrapolíticas.

A partir de esas claves contrapolíticas de resistencia y liberación, la Ley Orgánica de Cultura (2014), no oculta su proyecto e intencionalidad ideológica al proponer una nueva identidad histórica y soberanía nacional contenida en el significante o categorial de la cultura comunal, según refiere en su artículo 3.

Cultura Comunal

Se entiende la cultura comunal como el conjunto de saberes, creencias, expresiones y prácticas pacíficas de conductas solidarias, fraternas y democráticas dadas en la comuna, incluyendo los usos, costumbres, mecanismos y medios materiales de autogobierno comunal, de que se sirven sus miembros para comunicarse entre sí y resolver las necesidades colectivas. Como proceso, la cultura comunal fomenta la sensibilización colectiva, cuya esencia se fundamenta en la acción del sujeto histórico consciente, en la ética participativa y que protagónicamente rompe con la lógica capitalista en favor de la consolidación activa del socialismo del siglo XXI.

Sobre el enunciado jurídico de la Ley Orgánica de Cultura (2014), no solo se niega la doctrina fundante de la Constitución de 1999 al reconocer la ficción jurídica de un Estado Comunal, sino que, además, se niega la existencia de un Estado Social de Derecho y de Justicia presente en la mencionada Constitución venezolana de 1999, por lo que no existe la ficción jurídico-política del Estado Socialista. En esta aclaratoria, la intención investigativa no es exegético-jurídica, pues se trata solo de presentar desde el fundamento jurídico, la carga de significantes inquietantes colocados en una Ley Orgánica de la Cultura (2014) que, obedeciendo a un

proyecto revisionista contracultural, apunta a la prerrogativa de un sujeto histórico consciente en la medida que se apropie de las mediaciones ideológicas del Estado Comunal, haciendo invisible la fuerza categorial del patrimonio histórico para dar paso a una nueva concepción del patrimonio cultural venezolano.

Entonces, en el devenir de ese discurrir jurídico-ideológico de la Ley Orgánica de Cultura (2014), cabe preguntarse: ¿Cuál es el referente antropológico e histórico con el que se identifica el patrimonio cultural del pueblo venezolano? ¿Cuál es la linealidad histórica reescrita por los historiadores y teóricos revisionistas de la cultura? Si esto es así. ¿La nueva identidad nacional es negritaria como superación de la suma de supuestas fragmentaciones históricas?

Es de considerar, como refieren Harvey (1990) y Scatolini (2011), que los cambios generados por la revisión de la historia a la luz del postmodernismo contrastan con las visiones tradicionales y dejan a un lado las comprensiones preestablecidas y aceptadas tradicionalmente. Ahora bien, estas ideas no necesariamente implican que el romper con posturas eurocéntricas o vasallas de estas, y la búsqueda de la identidad cultural y política se refieran a una reconstrucción histórica que cambie una mentira por otra.

En el núcleo sensible del fondo sobre el asunto, si la cultura es expresión fenoménica singular de los contenidos esenciales del acontecimiento histórico que cambia diacrónica y sincrónicamente in personae al patrimonio histórico, la cultura y el patrimonio cultural, entonces debería admitirse como movimiento -panta rei, todo cambia- a decir de Heráclito, en tanto fuerza intrínseca de la voluntad, memoria y pensamiento del sujeto apropiado en su ethos. Ergo, lo que sucede bajo la perspectiva revisionista contracultural en la Ley Orgánica de Cultura (2014), muestra sus ribetes hacia una teoría del control cultural, como apunta Bonfil Batalla (1997), al problematizar la cultura como:

El conjunto de símbolos, valores, actitudes, habilidades, conocimientos, significados, formas de comunicación y organización social, y bienes materiales, que hacen posible la vida de una sociedad determinada y le permiten transformarse y reproducirse como tal, de una generación a la siguiente (p. 29).

Tal afirmación es fundamental para considerar un principio esencialista, una búsqueda al origen para de ahí proyectarse al hoy (Tozzi, 2007), entendiendo que lo que constituye al hombre en pieza de la historia social tiene un punto de partida, que se nutre de una generación a otra y se constituye por la suma de saberes que se acumulan, de las experiencias que se comparten y de la sangre que se mezcla, todo fundiéndose en una amalgama única, que lamentablemente puede ser víctima de mutaciones y generar una línea histórica dudosa si a una generación se le muestra una temporalidad falsa, una esencialidad histórica contaminada.

A este respecto, en una aproximación a este discurrir con Bonfil Batalla (1997), imbricado al caso venezolano en la Ley Orgánica de Cultura (2014), toda vez que se remarca la cultura y el patrimonio cultural soslayando la conformación de la tradición histórica de la nación, se plantea por tanto, una diversidad cultural, étnica y regional del país sin la existencia de su propia evolución de jerarquías y heterarquías sociales prehispánicas e hispánicas, que permitieron sus propios campos culturales y discursos sociales acerca del pasado y el presente (Prats, 1998).

Por ello, para Bonfill Batalla (1997) el control cultural, opera ejerciendo y produciendo la carga de una cultura autónoma sobre la cultura apropiada, hasta que esta última se desapropia, resultando en una cultura enajenada o cultura impuesta vaciada y llenada de resignificaciones. Sin embargo, en este apartado es bueno aclarar que no se defiende una postura de la esencia inmutable e inmanente de la cultura apropiada, ni que rechace de plano la posibilidad transhistórica de la

transferencia de un cúmulo de experiencias, objetos, formas, significaciones a una cultura apropiada, empero, no se trata de exaltar la pertenencia a un patrimonio vacío inconexo a su genealogía histórico-cultural.

A Modo de Coda

Si la cultura apropiada comprende, tanto elementos culturales propios como elementos culturales ajenos, que son incorporados a la identidad étnica a partir de una decisión propia de los grupos pluriculturales, entonces existirán elementos culturales que son conquistados a través de la herencia cultural. Esta herencia de elementos culturales propios constituye el patrimonio cultural que un ethos hereda de las generaciones precedentes, lo cual es difícil de identificar en la Ley Orgánica de Cultura (2014). “En perspectiva histórica este patrimonio cultural heredado no es inmutable, sino que se modifica, ampliándose o restringiéndose por la adopción o el abandono de elementos culturales” (Bonfil Batalla, 1997, p.17).

En la misma idea, si la herencia histórica mediada por la tradición se explica a través de la herencia cultural, entonces, el resultado de la recreación y reinscripción del legado cultural es tiempo histórico en su inseparable relación con su esencia social sin la implicancia de ningún proyecto político ideológico particular. De modo tal que, al connotar un legado, una herencia, una sucesión histórica, la propiedad y pertenencia de tal sucesión, se constituye un patrimonio cultural, y por tanto, se inscribe en los bienes culturales y el proceso histórico concreto: costumbres, edificaciones, lengua, música, folclore, culinaria, puesto que todo deviene de un origen visible y visibilizado, sin que se justifique la negación que conlleva el control cultural de la herencia histórica del sectarismo cultural.

Referencias

- Bauman, Z. (2004) *Modernidad Líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Bonfil Batalla, G. (1997). Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de

- significados. En: E. Florescano (coord., 1997). *El Patrimonio Cultural de México*, Tomo I. México: Fondo de Cultura Económica.
- Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (1999) *Gaceta Oficial* N° 5.453. Fecha 24 de marzo 2000.
- Harvey, D. (1990). *La condición de la posmodernidad*. Argentina: Amorrortu. [Versión digitalizada].
https://flacso.edu.ec/cite/media/2016/02/Harvey-D_1990_La-condicion-de-la-posmodernidad-Investigacion-sobre-los-origenes-del-cambio-cultural.pdf
- Ley Orgánica de Cultura (2004). *Gaceta Oficial de Venezuela*. Decreto 1391. N° 6.154 Extraordinario. Fecha 19 Noviembre de 2014
- Lyotard, J. F. (1987). *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra. <https://www.uv.mx/tipmal/files/2016/10/J-F-LYOTARD-LA-CONDICION-POSMODERNA.pdf>
- Molinares, C. y Enríquez, R. (2014). Antropología de la orilla y Cuba transamericana: Los aportes de Fernando Ortiz al pensamiento en América Latina. *Frontera Norte*, Vol. 26, 52, pp. 205-213.
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-73722014000200009
- Ofender, J. (1992). La América portuguesa y el esclavismo colonial, en H. Bonilla (comp.), *Los conquistados, 1492 y la población indígena de las Américas*, pp. 165-200. Quito: FLACSO.
- Prats, L. (1998). El concepto de patrimonio cultural. *Política y sociedad*, 27(1), 63-76.
- Rincón, O., Millán, K. y Rincón, O. (2015). El asunto decolonial: conceptos y debates. *Perspectivas, Revista de Historia, Geografía, Arte y Cultura*. 3 (5), 75-95. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Venezuela/ceshc-unermb/20170219052712/RPS45.pdf>
- Sactolini, J. (2011). El pasaje del hombre de la sociedad moderna a la posmoderna. *Anales* (41). Revista de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales U.N.L.P. <https://core.ac.uk/download/pdf/15777529.pdf>

- Sierra, M. (1997). Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas. *ALTERIDADES*, 7 (14), 131-143.
<https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/517/515>
- Tozzi, V. (2007). *Tomándose la historia en serio. Danto, esencialismo histórico e indiscernibles*. Revista de Filosofía. 32 (2), 109-126.
<https://core.ac.uk/download/pdf/38842201.pdf>
- Vasconcelos, J. (1925). *La raza cósmica*. Madrid: Agencia Mundial de Librería.
[versión digitalizada]. <http://www.filosofia.org/aut/001/razacos.htm>

Magosto ourensano y tradición celta: Persistencias simbólicas liminales. Ritos de paso de la communitas

Magosto d'Ourense et tradition celtique: persistances symboliques liminales. Rites de passage de Communitas

Gerardo Antonio Merchán Mora
Universidad Central de Venezuela, UCV
<https://orcid.org/0000-0002-8132-9304>

Franco José Roversi Mónaco Trujillo
Universidad Metropolitana, UNIMET
<https://orcid.org/0000-0003-0470-0701>

Hermelinda Camirra Gouveia
Universidad Central de Venezuela, UCV
<https://orcid.org/0000-0002-3249-3319>

Resumen

Esta episteme coloca los aprestos socioculturales del magosto ourensano como una celebración transcompleja donde convergen una red de significaciones experienciales antropológico cultural, patrimonial inmaterial y de ritualidad simbólica, que se imbrican a las antiguas prácticas del *Samhain* celta, la tradición agraria galaica. Visto transdisciplinariamente, el magosto representa un dispositivo cultural de memoria y liminalidad (Turner, 1988) y de ritos de paso Van Gennep (2013) que abren un espacio transicional entre estaciones, por los vivos y muertos posteriores al día de los difuntos. El fuego, la castaña, el tizne, la música de gaita y el jolgorio comunitario son interpretados como símbolos que condensan estructuras míticas perdurables. Aunque en esencia no reproduce las expresiones de una teodicea celta, ergo, se sostienen como los elementos continuistas de una cosmogonía- naturaleza que tributa el agradecimiento a los frutos de la tierra, y la ancestralidad en pos de una renovación estacional con sentido identitario gallego. Elementos que amalgaman un acervo, un patrimonio inmaterial que debe ser respetado, conservado en el tiempo y transmitido a las nuevas generaciones, enmarcándose en coherencia con la meta 11.4 de los Objetivos de Desarrollo Sostenible. A este entramado acuden los autores Geertz (2009); Hertz (1990); Roux & Guyonvarc'h (1986); Eliade, M. (2014); entre otros.

Palabras clave: magosto, Ourense, *Samhain*, antropología cultural, patrimonio inmaterial, memoria, cosmogonía.

Résumés

Cette épistémè conçoit les préparatifs socioculturels du Magosto d'Ourense comme une célébration transcomplexe où convergent un réseau de significations expérientielles, anthropologiques, culturelles, patrimoniales immatérielles et rituelles symboliques, intimement liées aux pratiques ancestrales du *Samhain* celtique et à la tradition agraire galicienne. Dans une perspective transdisciplinaire, le Magosto apparaît comme un dispositif culturel de mémoire et de liminalité (Turner, 1988), ainsi que de rites de passage (Van Gennep, 2013), ouvrant un espace de transition entre les saisons, pour les vivants et les morts, après la Toussaint. Le feu, les châtaignes, la suie, la musique de cornemuse et les réjouissances collectives sont interprétés comme des symboles qui condensent des structures mythiques pérennes. Bien qu'ils ne reproduisent pas à proprement parler les expressions d'une théodicée celtique, ils s'inscrivent néanmoins dans la continuité d'une cosmogonie-nature qui rend hommage aux fruits de la terre et aux traditions ancestrales, dans une quête de renouveau saisonnier ancrée dans l'identité galicienne. Des éléments qui constituent une collection, un patrimoine immatériel qu'il faut respecter, préserver au fil du temps et transmettre aux nouvelles générations, le tout en cohérence avec la cible 11.4 des Objectifs de développement durable. Ce cadre théorique est cité par des auteurs tels que Geertz (2009), Hertz (1990), Roux et Guyonvarc'h (1986) et Eliade (2014), entre autres.

Mots-clés: magosto, Ourense, Samhain, anthropologie culturelle, patrimoine immatériel, mémoire, cosmogonie.

Introducción

Las fiestas de otoño en la Europa atlántica constituyen un campo privilegiado para observar y vivir la persistencia de estructuras simbólicas de origen antiguo. Entre ellas, el magosto ourensano destaca por su capacidad de articular tradición agrícola, imaginarios célticos inculturados en el cristianismo. Aunque hoy se conciba como una celebración festiva centrada en la castaña asada y el fuego comunitario, su complejidad revela un sedimento ritual ancestral que trasciende la categoría de folclore.

Desde una línea de fuerza fenomenológico cultural, considera Eliade (2014) que las fiestas agrarias europeas conservan un núcleo mítico que expresa las

relaciones humanas con los ciclos de la naturaleza, la muerte y la renovación. El magosto es una de estas supervivencias simbólicas, situada en el corazón del noroeste peninsular —territorio históricamente celtoatlántico— y marcada por una continuidad cultural que se remonta al *Samhain*, o el año nuevo celta.

La provincia de Ourense, rica en soutos de castaños y en tradiciones rurales, constituye un ecosistema socioantropológico singular donde la fiesta se ha mantenido viva no solo como práctica recreativa, sino como acto identitario, comunitario y ritual. Ello así, este fondo analiza dicha celebración desde un enfoque doble: antropológico-cultural, centrada en estructuras simbólicas y prácticas sociales hereditarias que atraviesa lo patrimonial inmaterial, al tiempo de la dimensión fenomenológico-religiosa subyacente en rituales identitarios no institucionales (Rodríguez y Chacón, 2025).



Nota: Asistente de IA Gemini. (2024). Representación de un magosto ourensano con elementos celtas: hoguera central, personas reunidas en comunidad, un gaitero, castañas y un aura liminal bajo un cielo estrellado [Imagen generada digitalmente].

Bases fenomenológico culturales de lo galaico ancestral

La teoría de los ritos de paso de Van Gennep (2013) y la noción de liminalidad en Turner (1988) ofrecen un marco fundamental para interpretar el magosto. La fiesta coincide con un umbral temporal —el paso del otoño al invierno— donde el orden social se suspende momentáneamente para permitir una “regeneración simbólica” (Turner, 1988). Asimismo, Tambiah (1985) aporta la noción de performatividad ritual, sugiriendo que las acciones colectivas alrededor del fuego no solo representan un significado, sino que lo producen mediante la participación compartida.

En la misma idea, Geertz (2009) entiende los rituales como sistemas culturales de significación, donde los símbolos condensan visiones del mundo. En este sentido, la castaña fruto preeminente de la vendimia, el fuego y la práctica de tiznarse la cara constituyen *formas densas* de comunicación cultural.

Otro elemento clave del magosto va atado al vínculo directo con prácticas devocionales tradicionales que acontecen posterior al día de los difuntos, distintivo de la Galicia rural. Se muestra en los trabajos de Hertz (1990) sobre la muerte como proceso social y los análisis de Ariès (2011) sobre la memoria de los antepasados permiten entender la fiesta como un acto comunitario que reafirma la continuidad entre vivos y la memoria por los muertos.

En el antiguo *Samhain*, las comunidades celtas creían que el mundo de los antepasados se acercaba al de los vivos (Carey, 2019; Dumézil, 1992; Grimes, 2014). Esta visión resuena en Galicia a través de costumbres como dejar castañas para los difuntos, registradas hasta el siglo XIX (García de Diego, 1958). Hoy en día, ya menos frecuente como práctica.

Constituyente teofánico del magosto ourensano como ritual. Fuego, purificación, comunión.

El fuego es el centro del magosto como se explicará en los encadenamientos subsiguientes. Su función excede lo utilitario: es un símbolo de protección, tránsito y comunión. Las hogueras de *Samhain*, documentadas en Irlanda y Escocia, tenían un significado casi idéntico. (Green, 2004; Hafstein, 2018; Otto & Guyonvarc'h, 1986).

Desde la fenomenología religiosa, el fuego puede entenderse como símbolo teofánico en el sentido de Otto (2016): “una realidad fascinante y tremenda que convoca lo sagrado” (p. 112). La participación comunitaria alrededor de la hoguera convierte el espacio en un *centro* (Eliade, 2014), un axis mundi temporal donde se reúnen vivos, memoria de ancestros y naturaleza.

La castaña: alimento, semilla y memoria

Los soutos de Ourense, pieza vertebral de la economía agrícola preindustrial de la región, no solo garantizaron la subsistencia material de las comunidades rurales, sino que forjaron una cultura simbólica estrechamente vinculada a la castaña como emblema de continuidad, estabilidad y pertenencia territorial. Tal como señala Bouhier (1979: 310), el noroeste peninsular puede comprenderse como “una de las más profundas civilizaciones del castaño”, en la que este fruto no era únicamente un recurso alimentario, sino un elemento estructurante del paisaje cultural, del calendario agrícola y del universo mental campesino.

Desde esta perspectiva, la castaña ocupa en el magosto un triple eje funcional que articula dimensiones económicas, simbólicas y rituales. Primeramente, su función económica fue históricamente decisiva; constituía un alimento básico durante el invierno, asegurando reservas en épocas de escasez y contribuyendo a

la dieta de familias, ganado y comunidades enteras (Bouhier, 1979). Esta dimensión de subsistencia se tradujo en un respeto profundo hacia el castaño, considerado un árbol protector y generoso.

Luego, su dimensión simbólica emerge en la propia dinámica del magosto, donde el fruto parece “morir” en el fuego para renacer como alimento. Este gesto encierra una lógica simbólica de transformación; la castaña pasa de su dureza original a convertirse en alimento cálido, accesible y compartido, evocando un ciclo de muerte y regeneración que remite a la cosmovisión agraria y a los ritmos estacionales. El fuego, elemento central del rito, actúa como mediador de esta metamorfosis, reforzando la idea de que la vida renace del sacrificio y del calor comunal. (Eliade, 2014; Smith, 2006; O'Donnell, 2020).

Por lo anterior, la castaña cumple una función ritual, especialmente vinculada al nexo con los difuntos y al agradecimiento de los vivos. La práctica tradicional de ofrecer castañas a los muertos, documentada en el ámbito galaico, subraya la capacidad del fruto para actuar como puente entre generaciones. En la fiesta del magosto, este simbolismo se reactualiza mediante el acto colectivo de compartir, que integra tanto la memoria de los antepasados como la celebración de la comunidad presente (Hertz, 1990)

Esta triple articulación permite comprender por qué la castaña mantiene una centralidad tan profunda en el magosto. Su simbolismo agrario —tal como ya señalaron Frazer (2011) y Bouhier (1979)— en su análisis comparado de los frutos otoñales y los rituales de renovación— coincide con patrones presentes en múltiples culturas, donde los productos de otoño representan las últimas dádivas de la naturaleza antes de la llegada del invierno, y se asocian a ritos de fertilidad, renovación y tránsito estacional. Así, la castaña encarna simultáneamente la materialidad del sustento y la espiritualidad del ciclo vital, consolidándose como un símbolo integral de la relación entre el ser humano, la tierra y la memoria.

El tizne: liminalidad e inversión simbólica

La práctica de tiznarse la cara, en esta expresión cultural, constituye un *ritual de inversión* en el sentido profundo que Ginzburg (1989) identifica en numerosas tradiciones europeas: un gesto aparentemente lúdico que altera temporalmente las categorías sociales y corporales habituales. Al cubrir el rostro con ceniza o carbón, los participantes anulan momentáneamente su apariencia cotidiana, rompiendo con las marcas visibles de identidad —familiares, laborales o de estatus— que estructuran la vida social ordinaria. Este acto de ocultamiento parcial del rostro reconfigura la relación con los otros, generando un espacio donde el anonimato y la igualdad se vuelven posibles.

Desde la antropología simbólica, esta inversión conecta directamente con lo que Douglas (1966) denomina “alteración de las fronteras” (p. 41). El tizne del rostro desestabiliza el orden simbólico, desplaza las categorías de pureza/impureza, interior/exterior o propio/ajeno, permitiendo que la comunidad explore provisionalmente formas alternativas de relación y de orden social. En el magosto, este gesto opera como un *marcador liminal*, un signo visible de que la comunidad ha entrado en un tiempo distinto, un tiempo de excepción ritual donde las reglas habituales se suspenden para dar paso a la creatividad simbólica y al juego identitario (Thomassen, 2014).

Desde la focalidad fenomenológico-religiosa, el tizne funciona como un pasaje, un signo corporal que indica que el sujeto ha cruzado un umbral hacia una experiencia distinta de sí mismo y de la comunidad. Al “ensuciarse” el rostro con el hollín de la hoguera, el individuo participa en la lógica simbólica del fuego: lo que se quema, se transforma; lo que se ennegrece, señala el tránsito. La comunidad entera entra así en un entorno transitorio donde se relajan las jerarquías, las distancias y los roles cotidianos, restableciéndose la *communitas* igualitaria descrita por Turner (1988).

Este estado de comunión no elimina las diferencias sociales, pero las relativiza temporalmente, permitiendo que los participantes vivan la experiencia de un nosotros renovado, cohesionado por el juego, la risa y la participación compartida en el rito (Taves, 2009). El tizne, lejos de ser un mero adorno festivo, expresa de manera condensada el sentido profundo del magosto: una celebración que transforma lo ordinario en un espacio de renovación simbólica, donde la comunidad se reconoce, se iguala y se reinventa bajo la luz de la hoguera.

La comunidad: *communitas* y sacramentalidad cultural

El magosto reúne familias, vecinos, parroquias, escuelas y pueblos enteros orensanos en un acto de comensalidad amplia, que constituye uno de los marcadores antropológicos más significativos de la sacralidad comunitaria en el sentido señalado por Sennett (2013) y O'Donnell, (2020). Esta reunión no es únicamente un encuentro festivo, sino un momento en el que la comunidad se reconfigura a sí misma mediante prácticas compartidas que fortalecen vínculos, reafirman pertenencias y generan una convivencia que trasciende lo cotidiano. La mesa abierta del magosto —dispuesta en plazas, atrios, calles o montes— se convierte así en un espacio liminal donde las distinciones habituales pierden peso y se reactiva la igualdad ritual propia de los momentos fundacionales.

El acto de compartir castañas y vino nuevo, acompañado de carne de ternera y chorizo a la brasa, no solo responde a una lógica gastronómica estacional, sino a una estructura simbólica de abundancia compartida. Cada alimento porta una carga cultural; la castaña como fruto ancestral que evoca continuidad; el vino nuevo como señal del ciclo agrícola recién renovado; las carnes asadas como símbolo de celebración colectiva tras las labores del otoño. Consumidos juntos, estos alimentos operan como articuladores de una experiencia comunitaria que combina memoria, gratitud y alegría (Smith, 2006; Schillebeeckx, 1993).

En este contexto, la comensalidad del magosto puede interpretarse como una auténtica “*sacramentalidad cultural*”, en la línea sugerida por Schillebeeckx (1993). No se trata de un sacramento en sentido teológico, sino de una forma de mediación simbólica a través de la cual la comunidad experimenta una suerte de salvación cotidiana, entendida como bienestar, armonía y sentido compartido. El mundo natural —el fuego, el fruto, el vino, la carne, el aire frío de otoño— se convierte en el soporte de una experiencia que reconcilia al ser humano con su entorno, con los otros y consigo mismo.

Compartir los frutos del magosto constituye así un gesto en el que lo material y lo espiritual se entrelazan: la comida no solo alimenta sino que significa; no solo nutre los cuerpos sino que ordena simbólicamente la vida comunal. Esta mediación cultural permite que la comunidad viva una forma de trascendencia encarnada en lo cotidiano, donde la celebración colectiva, el calor del fuego y la conversación compartida configuran una experiencia de plenitud relacional que sostiene la identidad y fortalece la cohesión social (Taves, 2009).

Desde esta óptica, la comensalidad del magosto no es un simple acompañamiento festivo, sino una de las estructuras rituales centrales a través de las cuales la comunidad orensana reafirma su historia, su memoria y su vínculo con la tierra (Frazer, 2011; Bouhier, 1979).

Samhain y magosto: paralelos estructurales El umbral del “tempus”

Samhain marcaba el inicio del “año oscuro”, un tiempo liminal que anunciaba el descenso a la estación fría y la suspensión de las actividades agrícolas. La antropología histórica celta, tal como señalan Roux y Guyonvarc’h (1986), interpreta este momento como un umbral doble, pues representaba simultáneamente el cierre del ciclo anual y la apertura de uno nuevo. No se trataba

simplemente de un final, sino de un intersticio temporal en el que los límites entre el pasado y el porvenir se diluían, creando un espacio propicio para la reorganización simbólica del mundo. Durante *Samhain*, el orden cotidiano parecía relajarse, permitiendo a la comunidad enfrentar tanto la memoria de lo vivido como la incertidumbre de lo que estaba por venir.

El magosto gallego, aunque inserto hoy en una estructura cultural profundamente cristianizada, conserva la lógica de este umbral estacional. Su celebración, alineada con el ciclo litúrgico de Todos los Santos y San Martín, mantiene el eco antiguo de aquella transición celta inculturada en el cristianismo. La coincidencia temporal no es casual: el cristianismo rural absorbió y reinterpretó prácticas precristianas, superponiendo significados sin borrar del todo el sustrato anterior. Así, el magosto se sitúa en un momento del año en el que la comunidad reconoce la llegada del frío, recuerda a los difuntos y se prepara para el periodo invernal, reproduciendo la estructura simbólica que caracterizaba al *Samhain* como un tiempo de pasaje, introspección y renovación (Frazer, 2011; Bouhier, 1979).

En esta perspectiva, el magosto puede entenderse como una actualización cultural del antiguo umbral celta, donde el ritmo agrícola y el ritmo religioso convergen para dar sentido a la experiencia colectiva. Aunque sus prácticas ya no responden directamente a los códigos rituales del *Samhain* original, persiste la idea de transición: la muerte aparente del paisaje, la caída de las hojas, el último fruto de la tierra, el fuego encendido frente a la oscuridad creciente. La fiesta, por tanto, actúa como un puente entre herencias culturales distintas —la celta y la cristiana— que encuentran en este periodo del año un espacio común para expresar la vulnerabilidad, la esperanza y la continuidad de la vida (Smith, 2006).

El umbral del “tanatos”

En *Samhain*, los muertos regresaban simbólicamente, atravesando un umbral

temporal en el que la frontera entre el mundo visible y el invisible se volvía permeable. Esta concepción celta del tiempo —donde la muerte no representaba una ruptura definitiva, sino una fase más del ciclo vital— encuentra un eco claro en las prácticas tradicionales de Galicia, donde hasta bien entrado el siglo XIX persistió la creencia de que las almas de los familiares difuntos visitaban el hogar durante estas fechas (Ariès, 2011). Se preparaban espacios en la mesa, se dejaba encendida la lumbre o se colocaba comida para las ánimas, bajo la convicción de que los muertos regresaban para compartir, aunque fuera simbólicamente, el calor del hogar y la continuidad del lazo familiar.

Las castañas ofrecidas a los muertos constituyen un testimonio directo de esta cosmovisión. No eran un simple alimento, sino una dádiva ritual cargada de sentido; representaban la permanencia del vínculo entre generaciones y la gratitud hacia quienes habían sostenido, con su trabajo y su memoria, la vida comunitaria. En este gesto se condensaba la idea de que los difuntos seguían formando parte de la comunidad, no desde la presencia física, sino desde la memoria viva y la protección espiritual atribuida a los antepasados.

Esta práctica reforzaba la noción de continuidad entre vivos y muertos que caracterizaba tanto al sustrato celta como a la religiosidad popular gallega. El fruto del castaño —último regalo de la naturaleza antes del invierno— funcionaba como símbolo de transición y acompañamiento, un puente que permitía honrar a los ausentes y reconocer su influencia en el presente. De esta manera, las ofrendas de castañas no solo vinculaban al magosto con el antiguo *Samhain*, sino que revelaban cómo el imaginario gallego incorporó y transformó creencias precristianas en un marco cultural más amplio, donde la muerte se integraba en el ciclo de la vida y la comunidad reafirmaba, año tras año, su pertenencia a una continuidad ancestral.

El fuego protector

Los fuegos de *Samhain* se encendían para proteger el ganado y la comunidad, actuando como un escudo simbólico frente a las fuerzas desestabilizadoras que, según la cosmovisión celta, podían acrecentarse en el umbral del *año oscuro*. El fuego funcionaba así como un eje de protección y orden, un elemento capaz de iluminar la frontera entre lo que pertenece al hogar y lo que procede del exterior, entre lo humano y lo desconocido. No se trataba solo de una hoguera práctica, sino de un marcador ritual que ayudaba a la comunidad a enfrentar el tránsito hacia la estación más dura del año (Green, 2004)

En el magosto, aunque despojado de su dimensión ritual explícitamente religiosa, el fuego mantiene esta función ancestral y opera como un elemento que reordena el tiempo comunitario. La hoguera encendida al inicio de la celebración permite *purificar* el espacio festivo, expulsar simbólicamente lo que pertenece al ciclo que concluye y preparar el terreno para lo que está por comenzar. Del mismo modo, el fuego “cierra” un periodo marcado por el trabajo agrícola intenso del otoño y, simultáneamente, *abre* un nuevo tiempo en el que la comunidad se reúne, comparte y reafirma su cohesión antes del invierno.

La centralidad del fuego en el magosto no responde únicamente a su capacidad de asar las castañas, sino a su condición de mediador de transformación. Como en los rituales de *Samhain*, la hoguera es un umbral en sí misma, es aquello que entra en contacto con ella cambia de estado —las castañas se vuelven alimento, el ambiente se torna comunal, la noche oscura se ilumina— y, por extensión, la comunidad también experimenta una renovación simbólica. El fuego, por tanto, no solo calienta o ilumina, sino que marca ritmos, articula significados y ordena la vivencia colectiva del tiempo, manteniendo viva una estructura simbólica que, aunque transformada, conserva la lógica profunda del antiguo *Samhain*.

La dimensión festiva y catártica

La inversión lúdica, la música y el desorden controlado del magosto recuerdan la dimensión dionisiaca del *Samhain*. La liminalidad comparte rasgos: suspensión del orden, desinhibición ritual, apertura al misterio.

Abarcadoramente, todo se revela como un fenómeno complejo que no puede clasificarse meramente como fiesta popular. Es una estructura simbólica de larga duración, un palimpsesto cultural que revela tres capas: *Celta*: fuego, umbral, culto a antepasados, inversión liminal. *agrícola medieval*: economía del castaño, ciclo agrario anual. *Cristiano*: memoria de difuntos, San Martiño, comunidad parroquial.

Desde una fenomenología religiosa, este sincretismo no es accidental: revela una “fe alegremente encarnada” donde la comunidad expresa su comprensión del mundo mediante símbolos naturales y sociales. La hoguera como centro de comunión, la castaña como fruto que muere y renace, y la comunidad reunida en torno al alimento remiten a una simbólica cristiana de vida, muerte y resurrección, aunque no explícita. Sin embargo, lo litúrgico acontece toda vez que el ministro de culto preside una misa de acción de gracias por las cosechas viejas y el advenimiento del ciclo venidero, además, se hace partícipe invitado del compartir festivo. El magosto es, por tanto, una teofanía cultural: un lugar donde lo humano y lo sagrado se encuentran en lo cultural y cultural.



Nota: Asistente de IA Gemini. (2024). Representación de un magosto ourensano: hoguera central, personas reunidas en comunidad, castañas y el compartir unidos junto al alimento [Imagen generada digitalmente].

Cierre

En el devenir investigativo del presente artículo, al dar cuenta de que la fiesta del magosto constituye una linealidad potente para comprender cómo los pueblos construyen sentido a través de sus prácticas ritual-culturales desde su historia, legado y experiencia compartida; cobran fuerza las mediaciones de la fenomenología religiosa, la antropología simbólica y los estudios del patrimonio inmaterial, emergiendo una mirada científico-social que rescata del olvido a la memoria del lugar cultural de encuentro entre lo humano y lo sagrado, entre lo antiguo y lo presente, entre el ciclo de la naturaleza y la memoria viva de la comunidad orensana.

Por ello, saber y conocer que el magosto ourensano se erige como una manifestación cultural cuya complejidad sobrepasa lo folclórico y se muestra en lo ritual transcomplejo agrario celtoatlántico con inculturaciones cristianas populares. Desde la óptica de la fenomenología religiosa y de la antropología cultural, el magosto hace visible la persistencia de un tejido simbólico que ha sobrevivido a los cambios históricos, configurándose como una práctica en la que naturaleza, comunidad y ancestralidad se entrelazan en un horizonte significativo de larga duración.

Las categorías teóricas de Van Gennep (2013) y Turner (1988) muestran cómo esta celebración opera como un rito de umbral, donde se suspenden momentáneamente las lógicas ordinarias y emerge la *communitas*. La hoguera, el tizne y la castaña — símbolos densos según la concepción hermenéutica de Geertz (2009)— funcionan como articuladores de una experiencia cultural que expresa la manera en que la comunidad negocia la continuidad entre su pasado arcaico y su presente identitario.

Afirmando lo anterior, la relación del magosto con la memoria de los

antepasados, estudiada por Hertz (1990) y Ariès (2011), permite comprender su conexión profunda con el ciclo del Día de los Difuntos y con antiguas creencias propias del *Samhain*, donde el entramado entre vivos y muertos configuran un tiempo extraordinario. Igualmente, la pervivencia de costumbres como la ofrenda de castañas —documentada por García de Diego (1958)— confirma la continuidad del imaginario de ancestralidad que subyace a esta celebración.

Desde la intermediación de la fenomenología religiosa, el magosto se revela como un espacio privilegiado para experimentar lo sagrado en el sentido propuesto por Otto (2016), una presencia que se manifiesta en lo cotidiano pero que excede lo doméstico, especialmente a través del fuego como símbolo “fascinante y tremendo”. A su vez, siguiendo a Eliade (2014; 1999), la fiesta reactualiza un “tiempo primordial” donde la comunidad se reintegra simbólicamente con los ritmos de la naturaleza, los ciclos agrarios y la memoria de sus mayores.

La castaña, elemento central en la antropología económica y simbólica del noroeste peninsular descrita por Bouhier (1979), opera como emblema de este retorno a la lógica de la naturaleza- ciclo: fruto que muere en las brasas para renacer como alimento, metáfora de la regeneración vital que atraviesa tanto a las culturas campesinas como a las cosmologías celtas.

En el interés que esto repercute al campo del patrimonio cultural inmaterial, la celebración confirma lo que Assmann (2011) entiende por memoria cultural: un sistema de transmisión, continuidad y reactualización de sentido que garantiza que los imaginarios comunitarios permanezcan vivos. El magosto no solo rememora un pasado, sino que lo reinterpreta, reforzando la identidad gallega al tiempo que transforma sus propias prácticas.

En conjunto, el magosto ourensano debe ser entendido como una teofanía cultural, no en clave teológica sino fenomenológica: un acontecimiento donde lo

sagrado, lo comunitario y lo natural convergen para generar experiencia de pertenencia, continuidad y renovación. La hoguera como centro simbólico, la castaña como fruto liminar, la música tradicional de la gaita gallega y la comensalidad pública delinear un ritual que mantiene cohesionada a la comunidad simbólica que viene desde la protohistoria atlántica hasta la Galicia contemporánea.

Referencias

- Ariès, P. (2011). *El hombre ante la muerte*. Taurus
- Assmann, J. (2011). *Cultural memory and early civilization*. Cambridge University Press.
- Bouhier, A. (1979). *La Galicia tradicional*. Fundación Barrié
- Carey, J. (2019). Time, memory, and the Celtic imagination. *Journal of Celtic Studies*. <https://doi.org/10.1353/cs.2019.0012>
- Douglas, M. (1966). *Purity and danger*. Routledge.
- Dumézil, G. (1992). *Mito y epopeya*. Fondo de Cultura Económica Eliade, M. (2014). *Lo Sagrado y lo profano*. Paidós
- Eliade, M. (1999). *Mito y realidad*. Editorial Kairós SA
- Frazer, J. (2011). *La rama dorada*. Fondo de Cultura Económica de España, S.L.
- García de Diego, V. (1958). *Folklore español*. Labor. Geertz, C. (2009). *La interpretación de las culturas*. Gedisa
- Ginzburg, C. (1989). *Historia nocturna*. Muchnik. Green, M. (2004). *Guía del mundo céltico*. Oberón.
- Grimes, R. (2014). *The Craft of Ritual Studies*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195301427.001.0001>
- Hafstein, V. T. (2018). *Making intangible heritage*. Indiana University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt2005r7r>
- Hertz, R. (1990). *La muerte y la mano derecha*. Alianza editorial. MacCulloch,

- J. A. (1911). *The religion of the ancient Celts*. T&T Clark.
- Otto, R. F., & Guyonvarc'h, C. J. (1986). *La fête celtique de Samain*. Payot.
- Otto, R. (2016). *Lo santo, lo racional e irracional en la idea de Dios*. Escolar.
- O'Donnell, L. (2020). Celtic ritual landscapes. *History of Religions*.
<https://doi.org/10.1086/708566>
- Rodríguez, A. y Chacón, N. (2025). *Representación iconográfica de la Virgen Inmaculada Concepción*. Eurytion Press
- Roux, F. & Guyonvarc'h, J. (1986). *Les Druides*. Ouest-France
- Smith, L. (2006). *Uses of heritage*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9780203602263>
- Schillebeeckx, E. (1993). *The human story of god*. Crossroad Publishing Co.
- Sennett, R. (2013). *Together: The rituals, pleasures and politics of cooperation*. Yale University Press
- Taves, A. (2009). *Religious Experience Reconsidered*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400830978>
- Thomassen, B. (2014). *Liminality and the Modern*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9780203796481>
- Tambiah, S. (1985). *Culture, thought, and social action*. Harvard University Press.
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual*. Taurus.
- Van Gennep, A. (2013). *Los ritos de paso*. Alianza editorial

Problematización de lo mágico-religioso y sus discrepancias epistémicas

Problematization of the magical-religious and its epistemic discrepancies

Franco José Roversi Mónaco Trujillo
Universidad Metropolitana, UNIMET
<https://orcid.org/0000-0003-0470-0701>

Gerardo Antonio Merchán Mora
Universidad Central de Venezuela, UCV
<https://orcid.org/0000-0002-8132-9304>

Resumen

El presente texto realiza una crítica epistemológica a los marcos teóricos con que tradicionalmente es analizado el fenómeno religioso en la América Latina, teniendo en focalización el sincretismo américo-originario y yoruba. En su argumento central se sostiene que la aplicación de paradigmas europeos, específicamente el estructuralismo de Lévi-Streauss (desde su postura antropológica) y el positivismo, ejerce una violencia simbólica al categorizar estas complejas cosmovisiones con el rótulo reduccionista de mágico-religioso. Tal clasificación, anclada en una racionalidad monoteísta y cartesiana, despoja al religare Latinoamericano de su vitalidad existencial, su lógica polisémica y su dinámica transcompleja, interpretándolo como una etapa primitiva en lugar de un sistema de pensamiento coherente y en constante resignación. El cara a cara de esta externalidad explicativa, postula en el texto la necesidad de un giro epistémico, bajo una metodología investigativa hermenéutica fenomenológica con un enfoque del giro decolonial. Este abordaje permite pasar de la simple explicación del hecho religioso como objetivo a la comprensión del acontecimiento cultural desde su propio lugar de enunciación (Mignolo y Dussel), reconociendo las subjetividades e intersubjetividades que le otorguen sentido. Esta perspectiva se alinea directamente con los ODS, 10, reducción de las desigualdades, al combatir las jerarquías epistémicas que subordinan saberes no occidentales; y al ODS 4, educación de calidad, al abogar por una educación que descolonice el pensamiento y valore la diversidad cultural en su propia complejidad.

Palabras clave: Sincretismo Cultural, Hegemonía Cultural, Pluralismo Cultural y Patrimonio Cultural inmaterial.

Abstract

This text provides an epistemological critique of the theoretical frameworks traditionally used to analyze the religious phenomenon in Latin America, focusing on Amero-origin and Yoruba syncretism. Its central argument posits that the application of European paradigms—specifically Lévi-Strauss's structuralism

(from an anthropological perspective) and positivism—exerts a symbolic violence by categorizing these complex worldviews with the reductionist label of magical-religious. This classification, rooted in a monotheistic and Cartesian rationality, strips Latin American religare of its existential vitality, its polysemantic logic, and its transcomplex dynamics, interpreting it as a primitive stage rather than a coherent and continuously evolving thought system. Confronted with this external explanatory approach, the text advocates for an epistemic turn through a hermeneutic phenomenological investigative methodology with a decolonial turn approach. This perspective allows moving from merely explaining the religious fact as an objective to understanding the cultural event from its own enunciative position (Mignolo and Dussel), recognizing the subjectivities and intersubjectivities that give it meaning. This approach directly aligns with SDG 10, reducing inequalities, by challenging epistemic hierarchies that subordinate non-Western knowledge; and SDG 4, quality education, by advocating for an education that decolonizes thought and values cultural diversity in its own complexity.

Keywords: Cultural Syncretism, Cultural Hegemony, Cultural Pluralism, and Intangible Cultural Heritage.

Inicio

El estudio del fenómeno religioso en Latinoamérica es colocado en una encrucijada, marcada por la tensión entre los referentes epistemológicos heredados de Europa, que insisten en categorizar y objetivar, y la arrolladora realidad de una fe vivida, mestiza y en continuo transitar. Este análisis se presenta como interpretación directa a la violencia simbólica fruto de una racionalidad estructuralista y positivista que, al nombrar desde afuera, despoja de su vitalidad teogónica y existencial a las complejas imbricaciones américo-originarias y yorubas.

Estas palabras son fruto de la inmersión en la comprensión del religare como acontecimiento cultura dinámico. Argumenta que la fusión de cosmovisiones no es una simple mezcla, sino un proceso de resignificación constante, anclado en las urgencias existenciales y en una lógica que desafía la dogmática monoteísta.



Nota: Imagen generada por IA Gemini de Google, versión 6 de junio de 2025 utilizando la instrucción: colocándote como experto en patrimonio, cultura, filosofía y arte, analiza profundamente el siguiente texto y crea una imagen alegórica al mismo.

Imbricancias Américo-originarias y Yorubas al sincretismo e identidad cultural

El devenir epistémico de las teogonías y sus cosmovisiones culturales, moldeó nuevas interpretaciones y comprensiones desde finales del siglo XIX con el advenimiento de la corriente de pensamiento comtiano a propósito de la teoría de los estadios teológico metafísico y su paso al estadio positivo de la historia, apartándose de la reflexión religiosa unívoca de la teología dogmática y sistemática cristiana, ello así, en el umbral del siglo XX, las corrientes de pensamiento filosófico-existencialistas cristiana y atea atravesaron la fenomenología de Husserl (2012) y, al trasvase del estructuralismo de Claude

Lévi-Strauss (1983) desembocaron con este último, el índice rector de nociones y categorías de análisis racional lógico del religare, es decir, de la relación hombre-Dios Deidades, apuntando hacia una ontología de corte antropológico-religioso en la pretensión de encontrar respuestas a la relación subjetiva-objetiva, racional-emocional de la función y significado del hecho religioso.

Así, en poco más de cincuenta años del siglo XX al posicionarse un entramado teórico antropológico-religioso de corte positivista y estructuralista, pronto se volcaron externalidades constitutivas culturales europeas de troquel predominante Judeo cristiano, imprimiendo nuevas narraciones de referencia en las localizaciones del religare Américo-originario y yoruba; conteniendo categorizaciones y rudimentos manidos del racionalismo de tradición cartesiana-kantiana, a riesgo de solo explicar e interpretar lo óntico-religioso sin comprender y reconocer una fenomenología más amplia y abarcadora que la universalización reduccionista en analogía monoteísta; sin encontrar las claves de la significación y resignificación sincretista y eclíptica hombre-Ser Supremo-deidades originarias y afrodescendientes en Latinoamérica.

De modo tal que, al categorizar Lévi-Strauss (1983) la estructura sincretista del mito religioso no europeo bajo la carga conceptual de lo mágico-religioso en su unidad primigenia de enunciaciones y representaciones del lenguaje y signo, acuño la marca de la violencia simbólica al nombrar esa realidad fenoménica con un fondo epistémico europeizante, pues solo se visibilizan las significaciones concedidas por una racionalidad dominante de peso monoteísta, centrada en los atributos cosmogónicos objetivos que insiste en la distinción entre lo revelado y no revelado, negando la fuerza de un legado intersubjetivo, polisémico y transcomplejo (desde la visión de Morín, 1966) en su unidad politeísta Américo-originario y Yoruba.

En este discurrir, de acuerdo con las colocaciones de las líneas anteriores, sin

desmedro de los aportes de teóricos y estudiosos como Lévi-Strauss (1983), Radcliffe Brown (1972), Tylor (1980), Evans-Pritchard (1974), todos ellos, teóricos estructuralistas. Es menester, problematizar su empeño de un proyecto civilizatorio desde las lógicas europeizantes. En efecto, al afirmar Lubbock (1987) que “la indefinición de la idea de Dios en algunas culturas supone la negación de la existencia de Dios” (p. 213). Ello, conlleva afirmar refractariamente que el fetichismo, chamanismo, totemismo conforman un sistema de creencias mágico-religiosas que impiden la aceptación de creencias complejas y solidas de las tradiciones monoteístas.

De modo tal que, al no reconocerse las otras dimensiones del hecho religioso no monoteístas tradicional vinculadas a aspectos emocionales que realzan el culto animista, marcados por los existenciaros: muerte, castigo, recompensa y, la práctica de los sacrificios culturales de naturaleza animal desconectados de una visión salvífica entendida en sentido abrahámico sería, por tanto, una expresión mágico-religiosa.

En esta idea, al señalar que las corrientes estructuralista y positivista acerca del juicio epistémico de las representaciones y expresiones religioso yorubas u originarias de América presentes en la América Hispánica, francófona o anglosajona, iterando, que no avanzan en su secuencia evolutiva religiosa, ergo, se supeditan a la superstición en su particularísima acepción mágico-religiosa, es fomentar una interpretación psicológica, sociológica o antropocéntrica que separa la religión y el rito de los mitos constitutivos de la creación presentes en esas manifestaciones del religare.

En esta crítica, es pertinente señalar que para Velasco y García (2002), “la identidad religioso cultural opera como proceso pendular, pues por un lado reconoce el contenido actual fenoménico de su cotidianidad, y por otro, conforma sus propias, únicas e indivisibles identificaciones con contenidos y

significaciones esenciales” (p. 130), con esto, el legado cultural Yoruba y originario latinoamericano se vivifica y torna sentido en la medida en que emerja de las lógicas de la racionalidad mecánica cultural (Horkheimer, 2003).

En otro extremo de esta problematización, al preguntarse si lo sincrético coloca en crisis la identidad cultural debido al sinnúmero de compulsiones culturales, sociales y éticas delimitadas, indefinidas, entrelazadas en el flujo simbólico de las expresiones y representaciones de la fe politeísta y monoteísta. Sencillamente, la respuesta apunta a que el sincretismo, no es inmóvil, es un movimiento perpetuo, y el meta-sincretismo es religare de acciones y motivaciones profundas que se asientan desde la condición existencial misma del entorno social venezolano y su acción de fe. Por aquí, pasan desde las condiciones materiales de existencia hasta los significantes del discurso soteriológico del monoteísmo abrahámico Judeo-cristiano-musulmán perpendicular a la economía de la esperanza cosmogónica de lo indígena originario o yoruba que invoca la salud y evoca agradecimiento a cada deidad, en procura de la búsqueda de su propio sentido.

A propósito de este discurrir argumentativo, concurrente al párrafo anterior, se puede afirmar sin temeridad que, la finalidad del religare originario y yoruba se sustenta dentro del relato y correlato existencial veterotestamentario y neotestamentario, ello quiere decir, que en el lugar de enunciación de invocación y evocación emergen enseñanzas e internalizaciones que colocan creencias y valores, bien sean entendido como depósito de verdades para unos o como guía de principios rectores de vida para otros; por ello, no se desconectan de otros micro sistemas sociales o campos y su Nexus (Bourdieu, 1980). Sin embargo, las manifestaciones politeístas siendo polisémicas, no están atadas a dogmas ni doctrina fija; y eso, las coloca en ruptura, frente al monoteísmo tradicional inculturizado y localizado latinoamericano-venezolano, aun cuando emule las prácticas y los rituales que hacen posible las conexiones simbólicas y

emocionales.

En beneficio de este devenir argumentativo, se remarca que los estudios aportados por la ciencia antropológica-religiosa iniciada por Lévi-Strauss (1983) han sido determinantes desde la tradición epistemológica estructuralista como aproximación interpretativa de lo fenomenológico religioso al introducir la categoría de análisis mágico-religioso. Sin embargo, al colocarse en discusión tal categorial desde otras comprensiones del método científico social que la sustentan, también resultan clarificantes otras reacciones o enfoques que discrepan de la mirada del hecho religioso como objeto empírico de linealidades significado- significante, pues para otros abordajes contenidos principalmente en la tradición francesa de pensamiento, a decir, la tradición ontológica de Foucault (2008), Levinas (1977), Maffesoli (1989), Ricoeur (2003), solo por mencionar algunos. Autores y teóricos al extremo estructuralista, reaccionan desde focalizaciones hermenéuticas traspasando la interpretación o explicación objetual de la realidad óptica del hecho religioso del modo estructuralista, dirigido a caminos de comprensión y reconocimiento en los giros de la subjetividad.

En este esfuerzo, la tradición hermenéutica reconoce el acontecimiento religioso de las subjetividades recurriendo a las metáforas contenidas en el discurso originario latinoamericano y yoruba, pues no se atiende meramente a las formas materiales del lenguaje y del signo. Aún mejor, más allá de la materialidad del lenguaje que estructura el contenido de los párrafos y sus significados, mirar el discurso permite el entramado de significaciones y resignificaciones desde su propio lugar de enunciación a partir de la comprensión y el reconocimiento del sentido íntimo y sus significaciones y resignificaciones al acontecimiento religioso. Esto supone, abandonar la interpretación refugiada en los dispositivos de poder (Foucault, 2008) dominante de la disciplinariedad de las ciencias positivas o estructuralistas, que en esencia ven el objeto cultural colocado en el lenguaje y el signo como algo que se nombra

desde el sentido común.

Sobre el fondo del asunto, si lo que ocurre, pasa o sucede en el imaginario simbólico religioso venezolano como sincretista y ecléctico, en pretendida interpretación epistemológica positivista o estructuralista, toda vez que se explican objetivamente sus significados desde lo mágico-religioso, entonces, los embates de una analogía de racionalidad ilustrada, dominante y mecanicista, inexorablemente incorpora sus propios elementos de análisis excluyentes de la lógica monoteísta. Al contrario, si para el investigador o testigo de excepción, el imaginario simbólico religioso no es un hecho, sino un acontecimiento cultural híbrido apropiado y contenido en la carga de sus significaciones, entonces no asume un lugar espacio- temporal delimitado; se reconocerá un lugar de enunciación con la fuerza de sus subjetividades, intersubjetividades, y para ello, no se requiere ser creyente, solo ser participante y reconocedor de las diferencias encadenantes y no desencadenantes.

En este horizonte, la diferencia es la búsqueda del reconocimiento y la comprensión de las subjetividades e intersubjetividades que de algún modo antagoniza a la frenética búsqueda de la identidad o la relación identitaria del sentido común del hecho objetivo en desacuerdo al fenómeno religioso-cultural híbrido (García, 2009). Esa relación identitaria busca las similitudes en favor de lo idéntico en el imaginario simbólico religioso sincrético y, se agota en sí misma al reducir la diferencia como la interpretación supeditada a lo mágico, endilgado como estado primitivo alejado de lo civilizatorio.

Construcción de los giros epistémicos-culturales latinoamericano venezolano desde sus lugares de enunciación del religare

Toda vez que, se nombra o enuncia la toponimia americana de herencia hispánica y lusitana, ubicándola espacio temporalmente en el hemisferio occidental,

pareciera indefectiblemente que desde siempre sus topónimos están atrapados en los juegos de la suerte y la magia (Bracho, 2004), concomitante al pensamiento dominante religioso Eurogeno. Y desde esa remisión, la blanquitud del romanticismo alemán del ideal griego ha precipitado sus significados histórico-culturales, económicos y políticos sobre lo afroamericano y amerindio, so pena de las otras posibilidades de enunciación religiosos culturales: yoruba u originario americano; generando en sus representaciones e imágenes, la lógica y racionalidad colonial de la identidad desde la interpretación de la noción de la diferencia colonial. Desde esta racionalidad, aún hoy en día en la cotidianidad del lenguaje etnográfico, la idea de raza determina las relaciones de poder y el rol de los sujetos culturales (Mignolo, 2000).

A decir del pensador peruano Quijano (2000):

Las nuevas identidades históricas, producidas sobre la base de la idea de raza, fueron asociadas a la naturaleza de los roles y lugares en la nueva estructura global de control del trabajo. Así, ambos elementos, raza y religión, quedaron estructuralmente asociados y reforzándose mutuamente, a pesar de que ninguno de los dos era necesariamente dependiente el uno del otro para existir o para cambiar. De ese modo se impuso una sistemática religiosidad racial (p. 781).

Conforme a lo afirmado, reflexiones y disertaciones de la cotidianidad del lugar latinoamericano, continúan anunciando y denunciando desde la experiencia cultural que, el ser, el pensar y el hacer nuestro latinoamericano, aun responde a las improntas del modelo civilizatorio moderno, actualizado, vivido, y vivenciado en los múltiples discursos y prácticas de poder y jerarquización cultural religiosa.

Comprender en su sentido pleno un pensar cultural latinoamericano y venezolano que supere el proyecto civilizatorio de herencia cartesiana, implica contraponerse a un imaginario homogéneo sui generis en el que todos

pertenecemos a la misma tierra y a la misma historia mestiza, en cuyo caso esa relación identitaria es genealógicamente mágico-religioso; este pensar, es un giro, es una reacción, es contraponerse al no reconocimiento de las otras historias que subyacen a nuestra historia originaria; este pensar, sin embargo advierte que transita por un desafío, y por temerarios caminos que en nombre de las reivindicaciones culturales y sociales, muy en el fondo desembocan en la semántica inversa de las formas lógicas que se pretenden superar, liderados por modelos políticos-culturales latinoamericanos que arrojan marcas registradas decoloniales y emancipatorias.

Desde el pensar cultural latinoamericano y venezolano se coloca la fuerza del giro decolonial como focalización epistémica en el contexto del lugar común latinoamericano. A la vez que siembra sus propios categoriales, abre controversias contra hegemónicas a la cultura, la política y la sociedad, puesto que interpela las subjetividades en reacción al proyecto civilizatorio: modernidad/colonialidad (Mignolo, 2009).

En esta idea, interpelar la subjetividad desde la intención decolonial, supone no solo la superación del discurso y las formas de materialidad del lenguaje que nombra lo indígena-indio, en desinencia de lo aborígen u originario, mejor aún, supone un esfuerzo clarifica un debate cultural, político, económico e ideológico que atravesase a las resignificaciones de la fe y las creencias. Más sustancialmente, el giro decolonial, da fuerza a la reivindicación del saber originario como un proceso epistemológico que está imbricado a la experiencia; en esto se insiste, que el saber no es sistematización del conocimiento desde la disciplinarización de las ciencias de la academia, encargada de definir el continuum histórico de la cultura producto del análisis de un sujeto observador sobre un objeto o realidad observable (sujetos u objetos). El saber que se produce en vínculo intrínseco con los contextos y las experiencias socioculturales es producto de la “acumulación histórica que las comunidades han obtenido como resultado de buscar soluciones

a los problemas a los que se enfrentaban en sus vidas" (Mignolo, 2009, p. 63).

En la distancia y cercanía del lugar de enunciación latinoamericano y venezolano como forma de ser, sentir y pensar el mundo, los discursos del religare entonces, expresan una manera de ser y pensar la realidad diferente que construye las identidades. Desde nuestra infancia se van reconociendo y asumiendo los discursos enunciados por la autoridad: familia, escuela, medios, gobierno; como certezas, estos, los discursos, no eran susceptibles de ser dudados y mucho menos problematizados. Esto refiérase a las narrativas seculares que la civilización occidental ha venido posicionando, desde una mitología universalizada monoteísta que explica el origen de la humanidad desde sistemas de dominación fragmentadora y masculina. De esta manera se crearon relatos donde el origen de la vida humana está en el hombre, no en el hombre y mujer, y mucho menos de la mujer como gestora de vida dentro de su cuerpo.

Al desentrañar el sentido de los lugares de enunciación del religare en lo local latinoamericano y venezolano, contra el proyecto civilizatorio de la racionalidad eurocéntrica, surge otro giro, se trata de la condición interpeladora de lo social, de las formas de percibir y relacionarnos, donde se generan dinámicas transformadoras de la semántica de la realidad, a partir de problematizar desde nuestra producción de sentido: ¿Por qué se nombra como se nombra?, ¿a qué se debe que produzca sentido de una manera determinada?, ¿qué jerarquías subyacen en las formas de relacionarnos?, son rupturas de lo cotidiano, es aquello que Dussel (2007) señala como “la praxis del pensar (...) permitiéndonos cuestionar lo que hemos dado por absoluto, pensar cómo pensamos” (p. 55)

Desde tales giros interrogativos, la preocupación por saber por qué se dice lo que se dice, y por qué se dice de una manera determinada, y cómo esto propone una forma de ser y pensar, plantea una condición interpeladora en la enunciación del religare. De allí que la reflexión crítica del lugar de enunciación originario y

yoruba desde el lugar monoteísta de la cultura se replantea como una semiótica de la religiosidad problematizante, para la construcción de los giros culturales. El pensador boliviano Bautista (2014) provoca otros giros interrogativos inquietantes, en esta construcción:

¿Queremos reflexionar o dejar de pensar en sentido moderno?, entonces se trata de salir de la autocontradicción, que sigue siendo autoreflexión hacia adentro. Reflexionar pasa por la recuperación y recreación de historias, saberes, conocimientos, lenguajes, formas de vida, etc., tantas veces negados, condenados, olvidados y excluidos de la reflexión que viene de afuera. (...) [El autor remarca al señalar que] toda reflexión desde afuera trata de producir otro tipo de marco categorial o marco de comprensión con el cual hacer inteligible, senti-pensable, querible y deseable lo que la modernidad nos ha enseñado tanto tiempo a despreciar. (p. 73).

A modo de coda

Colocar la mirada en la construcción del imaginario latinoamericano, inserto en un imaginario venezolano, no escapa a las concepciones centro-periféricas del monoteísmo inculturizado en el politeísmo. Por ello, las remisiones del sincretismo cultural llevadas de las imágenes y representaciones explicadas desde una exterioridad producirán indefectiblemente representaciones e ideas desde una diferencia eurocéntrica, que parte de la exclusión de otros imaginarios y que construye un mundo desde el debate cristiano-dominante a modo de Sepúlveda/Las Casas sobre la naturaleza del amerindio (Mignolo, 2000).

El desafío de la condición interpeladora contra el impulso antropocéntrico de la fenomenología religiosa estructuralista y positivista y, las teologías actuales, debería encaminarse a revitalizar las resemantizaciones y externalidades de las representaciones particulares de lo sagrado y lo profano desde las cosmovisiones y teogonías originarias de América y yorubas. Se trata de una condición

interpeladora de lo contextual, ello supone a decir del teólogo jamaiquino Watty (1973):

Una opción metodológica y hermenéutica decolonial que tiene en cuenta la situación vital, social y cultural del tiempo y del lugar de enunciación de los sujetos de enunciación que supere la óptica cristiana eurocéntrica, de otro modo, seguiremos teorizando los mismos categoriales: indigenización, inculturación, localización y contextualización (p-81).

Finalmente, en lo subyacente, en lo subterráneo de nuestro andar, somos tan mestizos y pardos en raza como en fe.

Lista de referencias

- Bautista, J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Akal
- Bourdieu, P. (1980). *Campo intelectual campo de poder*.
- Montessor Bracho, E. (2004). *María Lionza en Venezuela*. Fundación Bigott
- Diez de Velasco, F. y García, F. (2002). *Estudio de la religión*. Trotta Editorial
- Evans-Pritchard, E (1974). *Los antropólogos y la religión*.
- Taurus Foucault, M. (2008). *Las palabras y las cosas*. Fondo de Cultura Económica.
- García C., N. (2009). *Cultura Híbridas, estrategias para salir de la modernidad*. Editorial Debolsillo.
- Google (2025). IA Gemini (versión 22 de mayo de 2025) [Clocándote como experto en patrimonio, cultura, filosofía y arte, analiza profundamente el siguiente texto: Problematización de lo mágico- religioso y sus discrepancias epistémicas y crea una imagen alegórica al mismo]
- Horkheimer, M. (2003). *Teoría crítica*. Amorrortu Editores
- Husserl, E. (2012). *La idea de la fenomenología*.
- Herder Levinas, I (1977). *Totalidad e Infinito*. Sígueme
- Lévi-Strauss, C. (1983). *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós

- Lubbock, J (1987). *Los orígenes de la civilización*. Alta Fulla
- Maffesoli, M. (1989). *Epistemología de la vida cotidiana*. Alianza
- Mignolo, W. (2000). *La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad*. [Archivo pdf]. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708044529/5_mignolo.pdf
- Morín, E (1966). *El espíritu del tiempo. Ensayo sobre la cultura de masas*. Taurus
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: E. Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>
- Radcliffe-Brown, R (1972). *Tabú, religión y sociedad*. Península
- Ricoeur, P. (2003). *El conflicto de las Interpretaciones: Ensayos de hermenéutica*. Fondo de Cultura Económica de Argentina S.A Trotta
- Dussel, E. (2007). *Materiales para una política de la liberación*. Plaza&Janes.
- Tylor, E (1980). *Cultura primitiva*. Ayuso
- Watty, W. (1973). *Decolonization of Theology*. Rahaman Printery

Problematizar sobre transculturación.

To problematize transculturation.

Franco José Roversi Mónaco Trujillo
Universidad Metropolitana, UNIMET
<https://orcid.org/0000-0003-0470-0701>

Resumen

El concepto de transculturación, acuñado por Ortiz en 1978, describe un complejo proceso de intercambio y transformación cultural donde elementos de distintas tradiciones se fusionan, se resisten y se resignifican. Más allá de una simple adopción, la transculturación implica una dinámica de pérdidas, ganancias y creaciones, dando lugar a nuevas expresiones culturales híbridas. Este fenómeno, que va más allá de la aculturación, subraya la naturaleza mutable y dialéctica de las identidades culturales. Ortiz, en su análisis del Caribe y América Latina, reconoció la complejidad del mestizaje cultural, superando una visión inicial eurocéntrica. Este proceso, marcado por tensiones y negociaciones, ha generado sociedades culturalmente ricas y diversas, aunque también desiguales. La identidad cultural, lejos de ser estática, se configura y reconfigura constantemente en este diálogo intercultural, dando lugar a identidades híbridas y en constante evolución. El texto nos invita a reconocer y valorar la riqueza de las contribuciones culturales, sin obviar las injusticias históricas. La transculturación, más que un choque, representa una oportunidad para construir sociedades más justas y equitativas, donde la diversidad cultural se convierta en una fuente de enriquecimiento y creatividad.

Palabras clave: Transculturación, cultura, identidad, aculturación, neoculturación.

Abstract

The concept of transculturation, coined by Ortiz in 1978, describes a complex process of cultural exchange and transformation where elements from different traditions merge, resist, and acquire new meanings. Beyond mere adoption, transculturation involves losses, gains, and creations, giving rise to new hybrid cultural expressions. This phenomenon, going beyond acculturation, underscores the mutable and dialectical nature of cultural identities. In his analysis of the Caribbean and Latin America, Ortiz recognized the complexity of cultural mestizaje, overcoming an initial Eurocentric perspective. This process, marked by tensions and negotiations, has generated culturally rich and diverse societies, albeit also unequal. Cultural identity, far from static, is constantly shaped and reshaped in this intercultural dialogue, giving rise to hybrid and ever-evolving identities. The text invites us to recognize and value the richness of cultural contributions, without overlooking historical injustices. Transculturation, more than a clash,

represents an opportunity to build more just and equitable societies, where cultural diversity becomes a source of enrichment and creativity.

Keywords: Transculturation, culture, identity, acculturation, neoculturation.

Problematizar

Antes de poder problematizar sobre la transculturación, es importante recurrir a quien acuñó el término, y discutir desde su definición. Señala entonces Ortiz (1978):

El vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitorio de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana *acculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *desculturación*, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación*. (p. 96)

Se presente ahora el primer cuestionamiento, el problematizar, que según Sánchez (1993) es hacerse interrogantes, profundizar y buscar problemas y respuestas sobre un tema. Y al respecto del tema en cuestión, la transculturación requiere ser problematizada, ¿tiene acaso algún problema el planteamiento de Ortiz?

La respuesta no es fácil, no está en la intención de estas páginas criticar los señalamientos de Ortiz, su argumentación es relacionada a su vivencia, a su momento histórico. Lo que expresa en sus planteamientos ocurrió, una cultura encontró a otra, y se impuso, surgieron tensiones y conflictos, y hubo acuerdos, que fueran voluntarios o impuestos, es otra cosa, pues al transcurrir de los años se dio entonces la neoculturación; es decir, que “negros, blancos y mulatos fueron parte de una sociedad que creó una cultura que no es europea ni africana, más bien

que conformaron los ingredientes básicos para la conformación de otra cultura” (Torres, 2019, p. 29).

A pesar de que la postura de Ortiz cambio con los años, sus planteamientos siguieron coherentes; para el investigador el descubrimiento, entendiendo el termino como develar algo que no se conoce, aunque existiera desde siempre, generó un choque de culturas que aun retumba y tiene variopintas consecuencias, tantas como opiniones existen de la religión.

El aglutinar cultural en América es “ejemplo de una mezcla única de visiones y culturas, que genera pensamiento, arte y edificaciones mestizas. Este encuentro único, cuya mutua influencia nos alcanza y refiere hoy una crucial importancia histórica” (Roversi Mónaco, 2022, p. 76), se refleja en Dussel (1966), al señalar que “Cortés será la expresión del extremo occidente del Occidente y Malinche la del oriente extremo del Extremo Oriente” (p. 237), encuentro, choque y conflicto que protagonizaron a lo largo del continente americano muchos europeos y amerindios.

Como herederos de dicho encuentro, aun autores, investigadores y comunidades discuten o al menos debaten los abusos y los aportes del descubrimiento, entendiendo en Dussel (1996) que ambos, lo amerindio y lo europeo son proto-historia de la propia historia latinoamericana, cultura de nuestra actual cultura, haciendo que posible una identificación poliédrica que nos aproxima de igual manera tanto con una churuata como con el Fortín de la Galera, que manifiesta genuino interés y fascinación por la Pirámide del Sol y por la Ciudad Amurallada de Cartagena de Indias.

Pero tal encuentro, no siempre generó comprensión de lo originario, de lo que hoy es denominado americano, por ejemplo, los aportes de las culturas clásicas de Mesoamérica, como Teotihuacán cuyos principios de construcción se han ubicado

hacia el siglo II, manteniéndose aproximadamente hacia el siglo XV cuando empezaron a ser empleados por los aztecas (Hardoy, 1983), no fueron valorados por los conquistadores. El patrimonio edificado pudo ser considerado o atacado por una interpretación eurocéntrica, como ocurrió con el patrimonio material llevado a Europa durante los siglos XVI y XVII y clasificado bajo sus estándares (Piñón, 2004), por no existir para esos momentos apertura hacia el reconocimiento de otros puntos de vista.

Neoculturación

El término acuñado por Ortiz, transculturación, trasciende seguramente sus parámetros de origen, pasa de la cubanidad, a representar el caribe y posteriormente la américa hispánica, y hoy es empleado mundialmente (Torres, 2019), por terminar describiendo un proceso en el cual una nueva cultura emerge de la amalgama de aquellas que se sumaron, encontraron o enfrentaron, pero luego siguieron juntas, con tensiones y desigualdades, con imposiciones y pérdidas, generando una nueva realidad cultural (Molinares y Enríquez, 2014).

Este reconocimiento de las visiones propias y ajenas que se suman e intentan reconocer lo perdido, refiere en la mayoría de los casos, al justo reclamo de lo indoamericano y lo negro, de su papel en la historia de los territorios que se convertirían en naciones, como indica Ortiz (1987, como aparece en Torres, 2019) “antes de que la libertad fuese concedida a todos los negros éstos constituían ya un sedimento notable en nuestra civilización, y ahora es y seguirá siendo el factor negro de trascendencia social no escasa” (p. 34)

Pero esta visión que se puede inferir en Ortiz de un encuentro que genera una neoculturación, tenía positivistas orígenes en su obra *Los Negros Brujos*, donde refiere “la inferioridad del negro, la que le sujetaba al mal vivir era debida a falta de civilización integral, pues tan primitiva era su moralidad como su

intelectualidad, como sus voliciones, etc.” (Ortiz, 1917, p. 32). Sea acuñando el termino transculturación o describiendo el comportamiento indebido de los esclavos de raza negra llevados a Cuba, Ortiz plantea como las culturas de las américas son fruto de contrastes y amalgamas, que generan una identidad única, y aunque quisiera ser negada por algunos, es fruto de lo amerindio, lo negro y lo blanco.



Nota: Imagen generada por IA Gemini de Google, versión 19 de mayo de 2026 utilizando la instrucción: **[PROMPT ESPECÍFICO]:** Una visualización del "tejido cultural". Un tejido de hilos gruesos y texturizados en el que dos patrones culturales distintos (ej. patrones indígenas complejos y patrones coloniales simplificados) se entrelazan. Los hilos no se mezclan por completo, sino que forman un nuevo patrón híbrido en el centro del tapiz. La imagen transmite la complejidad y la tensión creativa de la transculturación descrita por Ortiz y Malinowski. Asume el rol de diseñador gráfico experto, diagramador publicitario experto y editor bibliográfico experto. Se requiere como resultado una imagen compleja representativa de los elementos teóricos y problemáticas abordadas en el texto.

Identidad

Para algunos, identidad es un termo confuso, “ambiguo, que recorre lo psicológico, social y político, puede ser abordado desde diversas aristas (...) tiene

concepciones fuertes y blandas” (Brubaker y Cooper, p. 3 – 12), pero no se pretende profundizar en sus principios ontológicos y lógicos, que son las principales visiones del concepto (Ferrater, 1994), se quiere sólo compartir la importancia que tiene el término.

Es relevante asumir o identificarse con una concepción de identidad, y de las muchas voces posibles de escuchar se considera la de Meyerson (1930), quien mira la identidad desde una postura relativa a la naturaleza de los objetos, considerando para ello la temporalidad, el tiempo transcurrido de su origen, integrando la idea lógica y ontológica, postura que evoca a Parménides y Leibniz (Ferrater, 1994 y Espinoza, 2007).

Meyerson (1920, como aparece en Espinoza, 2007) cristaliza a “la identidad en el espacio y en el tiempo que define la causalidad, y la deducción a partir de la identificación, son la razón. Todo el resto es irracional” (p. 169), lo que se aclara al indicar que “lo semejante es conocido por lo semejante, y la razón es capaz de comprender sólo lo adaptable a su exigencia identificadora” (Meyerson, 1920, como aparece en Espinoza, 2007, p. 170).

Lo referenciado permite enlazar el pensamiento filosófico de Meyerson con lo que en estas oraciones se considera identidad, es decir lo que se reconoce, lo que se entiende y se percibe como propio y cercano, lo que de alguna manera da forma y constituye el ser, tanto en lo tangible e intangible, en la realidad visible como en la razón sobre dichas cosas.

Salvando las distancias, porque no evocar ahora a Spinoza y su concepción de inmanencia, donde “la sustancia no contiene más realidad que los atributos que son expresiones de su esencia” (Spinoza, s.f., como aparece en Boyer, 2003, p. 97), y más aún, en su entender referido a que la idea y su manifestación o ejecución son lo mismo, tienen la misma identidad, el hombre y su obra (Montero,

2017), lo que reafirma que la identidad unifica al creador, a la obra y es más a todos, cuando el creador es un grupo o la comunidad.

La postura asumida sobre la identidad, obliga al diálogo con algunos planteamientos de Colombres (2009), sobre todo su afirmación de que lo más interesante de la identidad es que “lo que no se asemeja entre sí en cierta forma se opone” (p. 155), más aún:

Cuando una persona o un grupo se afirman como tales lo hacen para diferenciarse de otras personas o grupos con los que interactúan. O sea que la identidad no surge de un modo aislado, en personas o grupos que no se confrontan. Se quiere separar, distinguir, para luego oponer. Lo que se opone es una visión del mundo, un interés económico, un poder político. La alteridad o presencia de un otro está entonces en la base del concepto de identidad. La defensa o búsqueda de su identidad, tanto en las personas como en los pueblos, da lugar a distintos tipos de conflictos. (Colombres, 2009, p. 155).

El aglutinar de las culturas americanas, la suma de tantos, esta aun configurándose como única, separándose de los negro, lo blanco y lo indio, de lo europeo, para ser otra cosa, algo nuevo, pero no por ello se requiere negar el origen o el aporte de otras latitudes, no se requiere romperé a la fuerza la convivencia de las ideas, no es necesario deconstruir una hallaca, es mejor disfrutar su mezcla única, si se negara uno sólo de sus ingredientes se negaría una parte fundamental de nosotros mismos. Es posible ver por igual, a la identidad como lo que me aproxima y diferencia de otros, sin considerarla como lo que me separa de otros.

Es momento ahora de considerar la cultura, pero bajo una concepción de aproximación a otros, no es obligatorio unirse a quienes sólo la perciben como justificación para el conflicto con quienes pertenecen a una diferente. Encuentro

coherencia entonces con los señalamientos de la UNESCO (1989, como aparece en Zamora, 2011), comprendiendo por cultura al “conjunto de creaciones que emanan de una comunidad cultural fundadas en la tradición, expresadas por un grupo o por individuos y que reconocidamente responden a las expectativas de la comunidad en cuanto expresión de su identidad cultural y social” (p. 103), que bien recuerda a Tylor (1871, como aparece en Goberna, 1999) “es ese complejo conjunto que incluye el conocimiento, las creencias, las artes, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad” (224), curiosamente también es posible evocar a Colombres (2009) quien expresa, “toda la cultura material o tangible es naturaleza transformada por la mano del hombre.” (p. 25).

La cultura no puede existir sin el hombre, pues es el ser humano quien la genera, la desarrolla y comparte y en ocasiones la impone sobre otras, generando la desaparición de legados e identidades. En este punto se debe enlazar a Colombres y Ortiz, y buscar un promedio entre la suma y la resta de los aspectos que se apegan y repelen en cuanto a las culturas y las identidades que se confrontan. Un esclavo descontextualizado, un explorador capturado, un caribe sometido, perderán parte de su identidad o la verán sometida a imposiciones o convicciones que le son extrañas, su cultura será considerada absurda u ofensiva, sus modos inadecuados, sus palabras incomprensibles.

Pero cuando no hablamos de un individuo sometido, sino de miles, es imposible acallar todas las voces, los rumores, lo no escrito, el susurro, surge la génesis de lo que en el tiempo será una nueva cultura, una nueva identidad, una mezcla de tambor y cuerdas, de pirámides y fortines, de canoas y bergantines. Entonces, la identidad cultural es una espiral que envuelve y caracteriza a cada comunidad y también a cada individuo, Molano (2007) refiere que:

El concepto de identidad cultural encierra un sentido de pertenencia a un

grupo social con el cual se comparten rasgos culturales, como costumbres, valores y creencias. La identidad no es un concepto fijo, sino que se recrea individual y colectivamente y se alimenta de forma continua de la influencia exterior (p. 73).

Molano (2007) además considera que la identidad es fruto de un contraste con relación a otros, y que trasciende las fronteras haciendo referencia a los migrantes. Este trascender de la identidad y de su contraste con la realidad de otros recuerda en parte a Ortiz, en cuanto a que la transculturación es fruto de la interacción donde una cultura nueva surge tomando elementos de otras, aunque una sea impuesta, la otra no desaparece del todo.

Es entonces la identidad y la identidad cultural el fruto de un proceso complejo, con marcados y borrosos puntos de inicio y conflictivo crecimiento, es un sumar constante después de que se origina, es una permeable barrera que moldea de manera similar pero no igual a los miembros de una sociedad, pues no todos interaccionan con todas las cosas, los conceptos y opiniones, los saberes y las ideas, las mercancías y recursos.

Hay ahora una aproximación a Rojas (2004), quien considera la identidad cultural fruto del proceso histórico, de las luchas y sucesos y las cosas de la vida, y que afirma como los pueblos latinoamericanos perdieron su identidad cultural ante la imposición de los conquistadores, pero al mismo tiempo hay que establecer alejarse, pues Latinoamérica no existía conceptualmente hablando antes de la conquista, los pueblos que habitaban lo que llamamos Caribe, Mesoamérica y los andes, constituían múltiples culturas que en muchas ocasiones tenían conflictos internos y externos, como cualquier sociedad, y como bien se ejemplifica en el texto *Los Últimos Incas del Cuzco* de Pease (1991), donde habla de los conflictos que generaron la expansión del imperio Inca sobre los reinos colindantes, poco tiempo antes de la llegada de los conquistadores.

Situación similar puede registrarse en todo el continente; los choques de culturas y las diferencias por intereses u oportunidades sobre las tierras o bienes son propios del convivir humano; no es necesaria la exaltación exagerada de los pueblos y civilizaciones existentes en la América de hoy antes de 1492, como tampoco corresponde despojarlas de sus glorias. Es un error entender la conquista sólo como sangre y espada, y a la independencia carente de intereses políticos y económicos. Es imperante ver la virtud y la vileza, y reconocer con sus errores y aciertos el transcurrir humano que da origen y forma a la identidad y cultura de las Américas.

Al hablar de Latinoamérica y el Caribe, se hace referencia a una presencia humana que supera los 11.000 años de historia (Ugalde, Salas, La Torre, Osorio, Jackson y Santoro, 2012), un recorrido tan amplio deja huellas en los que hoy habitamos los mismos ámbitos geográficos, aunque algunos de nosotros no podamos remontarnos a mucho más de 150 años.

Esos más de 11.000 años reflejan tanto a los primeros asentamientos, al florecimiento de increíbles culturas, como la Maya, Azteca e Inca, pero también la conquista, la colonia, la independencia, la república y lo moderno y contemporáneo, para así poder hacer referencia a lo nuestro, lo latino, lo caribeño, sólo en dicha amalgama, es posible expresar un “nosotros”.

Identidad que suma

Se ha establecido como postura que la identidad, es la conjugación de cultura, valores, referentes, ideas y principios, la fusión de lo propio y lo foráneo. Es la suma y el contraste, bien emplea el azúcar y el tabaco Ortiz, la primera traída por Colón y el segundo con origen en los Andes, aunque Ortiz lo ejemplifique en Cuba.

La identidad en referencia a lo cultural, se manifiesta en los diferentes aspectos de la cotidianidad, América y Europa nutrieron mutuamente sus mesas, la primera aportó el tomate, la papá y el cacao y la segunda las uvas, la naranja y el limón. En lo musical, cómo se da una serenata sin guitarra, un joropo sin cuatro o un mariachi sin trompeta.

Se escucha la importancia de lo decolonial, del reconocimiento de los pueblos y su identidad, pero también lo decolonial no es más que un embozar que oculta que los principios rectores del capitalismo se enmascaran en otros y siguen vigentes (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007), y por ende confundir entre posturas que rompen vestimentas y generan nuevos absolutos. Es posible iniciar con los que reclaman sus derechos culturales, que indican que sus saberes han sido considerados marginales, pero confunde las identidades por conveniencia, el defender los derechos indígenas mientras se les obliga a dejar sus tierras, se queman sus campos o contaminan los ríos donde habitan.

La visión eurocéntrica es tan válida como una visión “latinoamericanocéntrica”, ambas responden a un momento, a posturas y criterios, a intereses y entendimientos, y lo difícil es comprender que Europa y el mundo no serían lo que son sin América y que la América que conocemos no existiría sin Europa. La historia moldea y otorga una identidad, y las personas son socializadas culturalmente, haciéndolas próximas o distantes a otros, y de más de una manera, definiéndolas como miembros de una sociedad particular. Pero hoy día, cuando la mayoría debiera entender que las diferencias, los modos, las costumbres e identidades, son todas manifestaciones multivariadas que transversalizan a la mayoría, existen quienes siguen anclados a los errores o interpretaciones del pasado, irrespetando o reclamando aclaraciones, que, aunque históricamente sean necesarias, en el devenir cotidiano son sólo anecdóticas; se observan conflictos propios de Liliput y Blefuscu, generando críticas y distanciamientos que suelen

estar más próximos a divagaciones en un Pub que a los argumentos cónsonos que se encontrarían en el Museion.

La llegada

La cultura, la identidad, el patrimonio, la realidad, pueden ser sujetos de un juego complejo, donde los intereses, las posturas y opiniones de una parte de la sociedad o de un grupo en particular, manipula al resto, los intereses políticos suelen estar por encima de los intereses sociales, lo material sobre lo espiritual y lo económico sobre lo patrimonial (Brubaker y Cooper, 2001, Prats, 1998, Bracco, 2007 y Colombres, 2009).

No es correcto entonces quedarse en una dicotomía como la que puede existir entre las primeras y las últimas obras de Ortiz; es mejor considerar que ambas fueron en su momento válidas. No se puede juzgar el pasado con el prisma del presente o, peor aún, con el del futuro, por ser muy incierto. Pero sí es posible expresar acuerdo con los términos transculturación, desculturación y neoculturación, por considerar que los mismos son parte de un proceso de transformación, por lo que han pasado o pasan las sociedades en algún momento, y más aún, verlo como proceso por el que pasan las personas y que repercute en sus sociedades.

Finalmente, es deber responder la inquietud inicial, y la respuesta es no, el o mejor dicho los planteamientos de Ortiz, aunque en momentos volubles o grises, aportan categorías validas para el estudio y comprensión de la realidad americana, su enunciado de los términos transculturación, desculturación y neoculturación, directa o indirectamente han guiado en la redacción de las páginas precedentes, y se acoplan bien a posturas de otros autores, siendo comparables o semejables con los principios del cambio cultural que sufren las sociedades, ya sean por conflictos externos o internos que se traducen en el surgimiento de nuevas realidades que

impactan lo político y lo social.

Lista de referencias

- Boyer, A. (2003). Materialismo ontológico y política en Spinoza, Deleuze y Guattari. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, (1), agosto, pp. 94-106. Barranquilla, Colombia: Universidad del Norte
- Bracco, M. G. (2007). Desarrollo de políticas culturales en la dinámica global local: la construcción de identidades mediante la activación de Patrimonio Intangible en la Ciudad de Buenos Aires. [CD] 978- 950-29- 1006-2 *IV Jornadas de Jóvenes Investigadores*, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires.
- Brubaker, R., & Cooper, F. (2001). Más allá de identidad. *Apuntes de Investigación del CECYP*, 5(7), 30-67.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). Prologo. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (2007, Edit.) *El giro decolonial reflexiones para una diversidad epistémica*, pp. 9-24. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. <https://acortar.link/LLzWP>
- Colombres, A. (2009). *Nuevo manual del promotor cultural I bases teóricas de la acción*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes Dussel, E. (1966). *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal, investigación del mundo donde se constituyen y evolucionan las weltanschauungen*. [Versión digital]. Argentina: CLACSO. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120408102154/latin_o.pdf
- Espinoza, M. (2008). Meyerson y el rol de la causalidad y del determinismo en la ciencia. *Thémata. Revista de Filosofía*, 40, 167-178. <https://n9.cl/eov6>
- Ferrater M., J. (1994). *Diccionario de filosofía*. Tomo II. Barcelona: Ariel
- Goberna F., J. (1999). Historia de una idea. *Monografías de la Universidad de Santiago de Compostela*. Santiago de Compostela: USC. <https://n9.cl/asov>
- Hardoy, J. (1983). El proceso de urbanización. En R. Sagra (1983, Coord.). *América Latina en su arquitectura*. (5ta. ed.). México: Siglo XXI / UNESCO. <https://url2.cl/w2ky3>
- Meyerson, E. (1930). *Identity and reality*. (Transferret to digital printing, 2007). London: Routledge. Recuperado de: <https://n9.cl/knwm>
- Molano, O. L. (2007). Identidad cultural un concepto que evoluciona. *Revista*

- Opera*, (7), 69- 84.<https://www.redalyc.org/pdf/675/67500705.pdf>
- Molinares, C. y Enríquez, R. (2014). Antropología de la orilla y Cuba transamericana: Los aportes de Fernando Ortiz al pensamiento en América Latina. *Frontera Norte*, Vol. 26, 52, pp. 205-213. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0173722014000200009
- Montero, D. Á. (2017). Pensamiento, idea e ideatum en la filosofía de Spinoza. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 22(2). <https://revistas.uma.es/index.php/contrastes/article/view/3476>
- Ortiz, F. (1917). Hampa afro-cubana, los Negros Brujos (apuntes para un estudio de etnología criminal). Madrid: América.[Copia digitalizada]. <http://www.manioc.org/gsd/collect/patrimon/archives/IHE14012.dir/IHE14012.pdf>
- Ortiz, F. (1978/1987). *Contrapunto cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Pease, F. (1991). Los últimos incas del Cuzco. *BIRA*, Lima 6 (6), pp. 150 – 192. Recuperado de: <http://www.acuedi.org/ddata/6122.pdf>
- Piñón S., A. (2004). La Relación con el Nuevo Mundo: Una mirada a través de la cultura material. *Antropológicas*, (8), 195-204. <http://revistas.rcaap.pt/antropologicas/article/view/862/669>
- Prats, L. (1998). El concepto de patrimonio cultural. *Política y sociedad*, 27(1), 63-76.
- Rojas, M. (2004). Identidad y cultura. *Educere*, 8 (27), 489-496. <https://www.redalyc.org/pdf/356/35602707.pdf>
- Sánchez, R. (1993). Didáctica de la problematización en el campo científico de la educación. *Perfiles Educativos*, 61, pp. 64-78. <http://148.202.167.116:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/1036/Did%c3%a1ctica%20de%20la%20problematizaci%c3%b3n.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Roversi Mónico T., F. J. (2022). Recorrido breve por el patrimonio edificado de Latinoamérica. *Orinoco Pensamiento y Praxis*, Vol 11 N° 16, pp. 73-93. <http://hdl.handle.net/10469/18882>
- Torres, P. (2019). Fernando Ortiz: del positivismo a la transculturación. *Revista Umbral*, 15, pp. 27-54. <http://umbral.uprrp.edu/wp-content/uploads/2019/11/Fernando-Ortiz-del-positivismo-a-la>

[transculturacio%CC%81n.pdf](#)

- Ugalde, P., Salas, C., Latorre, C., Osorio, D., Jackson, D., & Santoro, C. (2012). Poblamiento temprano del norte de Chile (18-25 S): nuevas evidencias arqueológicas y paleo ambientales. En *Actas del XVIII Congreso Nacional de Arqueología Chilena* (pp. 197-206). <https://url2.cl/yx5W7>
- Zamora A., E (2011). Sobre patrimonio y desarrollo. Aproximación al concepto de patrimonio cultural y su utilización en procesos de desarrollo territorial. *Pasos*. Vol. 9 (1), 101-113

Turismo Basado en Patrimonio Cultural. Caso: Parroquia San Pedro, Distrito Capital
Tourism Based on Cultural Heritage Case: San Pedro Parish, Capital District

Franco José Roversi Mónaco Trujillo
Universidad Metropolitana, UNIMET
<https://orcid.org/0000-0003-0470-0701>

Resumen

El presente artículo refleja la visión del autor sobre el identidad y patrimonio, desde autores como Tylor (1871) y Colombres (2009), y en consideración a Brubaker y Cooper (2001) y Meyerson (1930), para desde ahí considerar la importancia y vigencia de dichos términos y poder visualizarlos en relación al turismo, generando entonces una conjugación que promueve desde la comprensión de la realidad de la sociedad, el conocer, vivenciar y educar. Para lograr dicha integración y proponer como alternativa patrimonial turística a la parroquia San Pedro del Distrito Capital, se consideran a Andrei, Nedea y Pop (2001), Pinassi (2017), Pastor (2003) y Velasco (2009), cuyos aportes en conjunto aportan una metodología que parte de la investigación documental y de la histórico-social, permitiendo comprender por medio de la reflexión las realidades patrimoniales y su impacto en las sociedades o comunidades en las que se encuentran, logrando con ello visualizar la implementación de acciones turísticas que logren promover, cuidar, educar y restaurar patrimonios. Para el logro de una propuesta turística patrimonial de la parroquia San Pedro, se analizan tanto sus patrimonios como su infraestructura comercial, sus espacios sociales, su demografía, ubicación y relación con el resto de la ciudad de Caracas, todo en coherencia a Velasco (2009) y a la importancia de las comunidades en el cuidado y promoción de los patrimonios culturales presentes en sus entornos. Finalmente y en consideración a una valoración de los patrimonios de la parroquia San Pedro a partir de a partir de Providencia administrativa n° 019/09 (2009), UNESCO (2004) y IAM (2015), se propone un plan turístico tradicional y virtual en consideración a la promoción y protección de los patrimonios.

Palabras clave: patrimonio, identidad, turismo patrimonial, cultura, educación.

Abstract

This article reflects the author's vision on identity and heritage, from authors such as Tylor (1871) and Colombres (2009), and in consideration of Brubaker and Cooper (2001) and Meyerson (1930), to from there consider the importance and validity of these terms and being able to visualize them in relation to tourism,

then generating a conjugation that promotes knowing, experiencing and educating from the understanding of the reality of society. To achieve this integration and propose the San Pedro parish of the Capital District as a tourist heritage alternative, Andrei, Nedeia and Pop (2001), Pinassi (2017), Pastor (2003) and Velasco (2009) are considered, whose contributions together They provide a methodology that is based on documentary and historical-social research, allowing us to understand through reflection the heritage realities and their impact on the societies or communities in which they are located, thereby visualizing the implementation of tourist actions that manage to promote, care for, educate and restore heritage. To achieve a heritage tourism proposal for the San Pedro parish, both its heritage and its commercial infrastructure, its social spaces, its demographics, location and relationship with the rest of the city of Caracas are analyzed, all in accordance with Velasco (2009).) and the importance of communities in the care and promotion of the cultural heritage present in their environments. Finally, and in consideration of an assessment of the heritage of the San Pedro parish based on Administrative Providence No. 019/09 (2009), UNESCO (2004), and IAM (2015), a traditional and virtual tourism plan is proposed in consideration to the promotion and protection of heritage.

Keywords: heritage, identity, heritage tourism, culture, education.

Presentación y abordaje

El presente trabajo propone una alternativa de promoción turística patrimonial de la parroquia San Pedro del Distrito Capital – Venezuela, visualiza su concepción desde Andrei, Nedeia y Pop (2001), en el entender que el turismo patrimonial visualiza la importancia e interés de los elementos y referentes culturales, patrimoniales, históricos y sociales, a lo que se suma los argumentos de Pinassi (2017), referidos a la importancia de la promoción y cuidado de los patrimonios, en donde el turismo se constituye en una alternativa para el cuidado y resguardo de los mismo, favoreciendo la educación y comprensión, al igual que su internalización por parte de los jóvenes de cada sociedad.

El considerar al turismo como alternativa para la promoción y cuidado de los patrimonios, es una alternativa que debe incluir las realidades y posturas de las comunidades donde los patrimonios se encuentran, tanto si son tangibles o intangibles (Pastor, 2003).

En su estructura investigativa, el presente artículo aproxima su metodología a Velasco (2009), quien en similar investigación implementó el abordaje documental y la propuesta de caso, señalando además, el punto de vista investigativo de la investigación social desde Bustelo (2001, como aparece en Velasco, 2009).

En similitud, se considera abiertamente en el presente artículo una postura próxima a lo histórico-social, concretamente en respeto a:

La investigación histórica socio-científica, con la inclusión de la consulta a la historiografía regional y las fuentes primarias, como herramientas para obtener conocimiento histórico sobre los bienes culturales que conforman el patrimonio local (Marcano y Gallardo, 2005, p. 16).

Visión patrimonial

Importancia del patrimonio cultural

Hablar de patrimonio es hablar de herencia, de legado y de tradición, pero sería incorrecto que dicho término iniciara este escrito, por postura personal del investigador se iniciará con identidad, que para algunos es un termo confuso, “ambiguo, que recorre lo psicológico, social y político, puede ser abordado desde diversas aristas (...) tiene concepciones fuertes y blandas” (Brubaker y Cooper, 2001, p. 3 – 12), pero no se precisa profundizar en sus principios ontológicos y lógicos, que son las principales visiones del concepto (Ferrater, 1994), se quiere sólo compartir la importancia que tiene el término desde la visión del investigador.

Primero que todo se reconoce la necesidad de asumir o identificar una concepción de identidad, y de las muchas voces que existen sobre el tema, se consideran las palabras de Meyerson (1930), quien mira la identidad desde una postura relativa a la naturaleza de los objetos, considerando para ello la

temporalidad, el tiempo transcurrido de su origen, integrando la idea lógica y ontológica, postura que evoca a Parménides y Leibniz (Ferrater, 1994 y Espinoza, 2007). Meyerson (1920, como aparece en Espinoza, 2007, p. 169) cristaliza a “la identidad en el espacio y en el tiempo que define la causalidad, y la deducción a partir de la identificación, son la razón. Todo el resto es irracional”, lo que se aclara al indicar que “lo semejante es conocido por lo semejante, y la razón es capaz de comprender sólo lo adaptable a su exigencia identificadora” (Meyerson, 1920, como aparece en Espinoza, 2007, p. 170).

Lo referenciado permite enlazar el pensamiento filosófico de Meyerson con las consideraciones de identidad del investigador, es decir lo que reconoce, lo que entiende, lo que le es propio y cercano, lo que de alguna manera le da forma a quien es, tanto en lo tangible, la realidad visible como en la razón sobre dichas cosas.

La importancia de los patrimonios culturales, más que su reconocimiento por parte de los Estados, surge del apego, del respeto y de la valoración de los ciudadanos, quienes les otorgan su significación y le reconocen un lugar de importancia en sus referentes.

Lo anterior prepara para el siguiente aspecto a considerar, la cultura, que en relación con lo señalado permite la identificación con otros y permite la unión con ellos, sin que refiera un conflicto con quienes se identifican con una diferente. Se encuentra coherencia con los señalamientos de la UNESCO (1989, como aparece en Zamora, 2011), al entender por cultura el “conjunto de creaciones que emanan de una comunidad cultural fundadas en la tradición, expresadas por un grupo o por individuos y que reconocidamente responden a las expectativas de la comunidad en cuanto expresión de su identidad cultural y social” (p. 103), que bien recuerda las palabras de Tylor (1871, como aparece en Goberna, 1999) “es ese complejo conjunto que incluye el conocimiento, las creencias, las artes, la moral, las leyes,

las costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad” (224), ocurriendo proximidad con las opiniones de Colombres (2009), quien expresa como “toda la cultura material o tangible es naturaleza transformada por la mano del hombre.” (p. 25).

Los señalamientos anteriores, preparan en base a la comprensión de identidad y patrimonio, el poder abordar una comunidad desde su realidad social y cultural por medio de una investigación documental con visión histórico-social.

Parroquia San Pedro, abordaje patrimonial



Nota: Imagen generada por IA Gemini de Google, versión del 19 de mayo de 2026 utilizando la instrucción: **[PROMPT ESPECÍFICO]:** Un plano topográfico estilizado y simplificado de la parroquia. Sobre este plano, emergen como iconos pop-up arquitectónicos minimalistas de los hitos clave (como la ciudad universitaria, iglesias locales, avenidas emblemáticas como la avenida Victoria, entre otros). Rutas etéreas punteadas conectan estos hitos, simbolizando el flujo turístico. Uso de símbolos sutiles de "experiencia" y "comunidad" en los nodos.

Identificación de la comunidad seleccionada

La comunidad seleccionada es la Parroquia San Pedro, creado por Decreto del

13 de octubre de 1994 del antiguo Distrito Federal, es la más joven de las 22 parroquias que forman el Municipio Libertador (Grupo Ecológico San Pedro, 2017 y MBPublished, 2020). Es compuesta por las urbanizaciones Valle Abajo, Prado de María, Las Acacias, Colinas de las Acacias, Terrazas de las Acacias, Los Rosales, Santa Mónica, Colinas de Santa Mónica, Los Chaguaramos y la Ciudad Universitaria de Caracas (Instituto Nacional de Estadística, INE, 2014 y Grupo Ecológico San Pedro, 2017).

Demografía: Según cifras del INE (2014), el último CENSO registro en la Parroquia San Pedro un total de 58.254 habitantes, que refería un aumento de 1.881 habitantes en relación al censo poblacional del año 2001 cuando la población fue de 56.373 habitantes. Siendo la proyección para el año 2025 de 76.409 habitantes (INE, s.f.)

Ubicación geográfica

La Parroquia San Pedro se encuentra al este del Municipio Libertador y está limitada “al norte con las parroquias El Recreo y San Agustín; al sur con la Parroquia El Valle y el Estado Miranda; al este limita con el Municipio Baruta y al oeste con la Parroquia Santa Rosalía” (Grupo Ecológico San Pedro, 2017, párr. 2), encontrándose en una situación privilegiada en relación a otras parroquias del Distrito Capital.

Privilegios de su ubicación: La ubicación de la parroquia San Pedro, en el centro del Distrito Capital, la convierte en punto de tránsito de la mayoría de las rutas de transporte urbano de la capital. Ello favorece a los visitantes en cuanto a la movilización por la parroquia y la ciudad.

Adicionalmente, la parroquia San Pedro tiene el privilegio de contar con estaciones de la ruta 2 del Metro de Caracas, y se encuentra la estación terminal

del Bus Caracas a cinco (5) minutos de recorrido caminando desde la Urb. Santa Mónica, el Terminal de Pasajeros de Occidente (Terminal La Bandera) y la estación final del metro cable que se encuentra en la parte alta de la Parroquia San Agustín están al cruzar una calle de la parte alta de la Urb. Colinas de las Acacias.

Interfaces comunicacionales de la Parroquia San Pedro

Las Acacias y Colinas de las Acacias

Estas urbanizaciones se caracterizan por poseer un gran atractivo arquitectónico, ello debido a encontrarse en sus predios la Avenida Presidente Medina (antes av. Victoria), caracterizada por una arquitectura moderna de los años 50 y 60, que se observa en las edificaciones en ella presentes, dicha avenida cuenta con amplias aceras y en las plantas bajas de muchos de sus edificios hay comercios de todo tipo, destacándose las panaderías, dulcerías y restaurantes de origen gastronómico europeo, principalmente español italiano y portugués.

Es importante señalar que una parte del Paseo Los Ilustres se encuentra dentro de dichas urbanizaciones, al igual que una parte de la Plaza los Símbolos.

Curiosamente, es en la urbanización Las Acacias donde se encuentra el frente del templo Basílica Menor de San Pedro Apóstol, aunque las actividades que en sus predios se celebran transitan principalmente por la conjunción de las urbanizaciones Valle Abajo y Las Acacias, ello por uno de los principales accesos al frente del referido templo la viabilidad de la Urb. Valle Abajo.

Los Rosales

Esta urbanización se caracteriza por estar demarcada principalmente por la Avenida Nueva Granada, la que constituye la separación con las parroquias el Valle y Santa Rosalía.

La urbanización Los Rosales cuenta con la Plaza Tiuna, construida durante el gobierno de Pérez Giménez, que exalta la importancia de los pueblos originarios de nuestra ciudad capital. Dicha plaza se encuentra en la Avenida Roosevelt caracterizada al igual que la Av. Presidente Medina por edificaciones del estilo moderno de los años 50 y 60.

En cuanto a la actividad comercial, a lo largo del recorrido de la Av. Nueva Granada se encuentran múltiples negocios de todas las ramas comerciales, destacándose el C. C. Multiplazas Victorias.

Los Rosales cuenta con un amplio parque mecánico, el Parque Ítalo Americano, que desde antes de los años 70 ha ofrecido entretenimiento a los habitantes de las parroquias El Valle, Santa Rosalía y a la actual parroquia San Pedro.

Valle Abajo

Esta urbanización es la más pequeña en superficie de la parroquia San Pedro, en ella se encuentran partes importantes del Paseo Los Ilustres, destacándose casi toda la totalidad de la Plaza Los Símbolos.

En cuanto a los valores arquitectónicos, se encuentran edificaciones de los años 50, 60 y 70 de entre las cuales es muy reconocible el Edificio Cars. Adicionalmente, en sus predios ocurre la procesión del Nazareno que parte del templo Basílica Menor de San Pedro Apóstol, al punto que, entre muchos de los lugareños de la parroquia San Pedro, se piensa que dicho templo está en terrenos de la Urb. Valle Abajo.

La principal atracción infantil de Valle Abajo, es el parque mecánico Bimbolandia, que por varias décadas ha sido lugar de encuentro para habitantes

de la parroquia San Pedro y foráneos.

Ciudad Universitaria de Caracas

Este importante sector de la Parroquia San Pedro, es Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO desde el año 2000 (UNESCO, s.f.), en sus predios están la Universidad Central de Venezuela, el Hospital Clínico Universitario y el Aula Magna, al igual que los estadios universitarios y otras dependencias. También se encuentra dentro de los límites de la Ciudad Universitaria parte del paseo los Ilustres y la estatua de María Lionza (ubicada en la autopista Guaicaipuro, antes autopista Francisco Fajardo).

Los Chaguaramos o Colinas de los Chaguaramos

Esta urbanización se caracteriza por ocupar espacios a ambas riberas del río Valle, en sus espacios se encuentran la Plaza las Tres Gracias, perteneciente al Paseo Los Ilustres, y la estación del Metro Ciudad Universitaria.

Adicionalmente, esta urbanización presenta una arquitectura de los años 50, 60 y 70, diversos comercios y restaurantes, y el Centro Comercial del mismo nombre. Adicionalmente, se destaca en ella la presencia de la Universidad Bolivariana de Venezuela y el haber contado con el último autocine, el autocine los chaguaramos, que fue sustituido en los años 2000 a una moderna edificación con área comercial. En los Chaguaramos se encuentra el principal hotel de la parroquia San Pedro, a saber, Hotel Milenio.

Santa Mónica y Colinas de Santa Mónica

Estas urbanizaciones, al igual que el resto de la parroquia San Pedro, son principalmente residenciales y presentan una arquitectura propia de los años 50 y 60

en los alrededores de su avenida principal, Av. Teresa de la Parra (Urb. Santa Mónica). Pero en las aproximaciones a Colinas de Santa Mónica existen edificaciones de los años 70, también hay edificaciones de los años 90 y 2000. Santa Mónica cuenta con diversos comercios y restaurantes, tiendas de deporte, panaderías y farmacias. En sus espacios se encuentra la Procuraduría General de la Nación, diversas clínicas y la recordada heladería Crema Paraíso, muy famosa en los años 70. Existe además un pequeño centro comercial, llamado Plaza Santa Mónica.

Santa Mónica presenta en sus predios un parque infantil de mediano tamaño, una parte del recorrido del Paseo Los Ilustres, es además el principal acceso al Paseo Los Próceres y al centro comercial del mismo nombre, el cual cuenta con diversas tiendas, feria de comida y cine.

En contraste con Santa Mónica, Colinas de Santa Mónica, al igual que la parte alta de Colinas de las Acacias, presenta viviendas residenciales tipo casa quinta y casi ninguna actividad comercial. Cuenta con dos pequeños parques infantiles y un restaurante de target medio alto.

Canelas comunicacionales

La interacción de las diferentes urbanizaciones que constituyen a la Parroquia San Pedro, están directamente referidas a sus vías principales, siendo el caso:

- Paseo Los Ilustres: Establece una comunicación natural y fluida entre Los Chaguaramos (por medio de la Av. Bellas Artes, cuyo puente comunica las dos riberas del río Valle que pertenecen a la urbanización), Valle Abajo, Las Acacias y Santa Mónica.
- Avenida Presidente Medina: Refiere un recorrido de las urbanizaciones Las Acacias y Colinas de las Acacias y por proximidad con la Urb. Valle Abajo.

- Avenida Roosevelt: Conecta Valle Abajo y Los Rosales.
- Conjunción de avenidas las Ciencias y Teresa de la Parra, un solo recorrido vial que une Los Chaguaramos y Santa Mónica
- Puente San Pedro: Conecta a Los Chaguaremos con Valle Abajo
- Puente de la Nueva Granada: Conecta a Santa Mónica con Los Rosales

Barreras de interfaces comunicacionales

La única barrera natural que separa a las urbanizaciones de la parroquia San Pedro es el río Valle, sobre el cual y en paralelo se encuentra la troncal 9, conocida como autopista Valle-Coche. Este obstáculo natural es superado por el puente de la Av. Nueva Granada, el Puente San Pedro, la Av. Paseo de los Ilustres y por el puente de la Av. Bellas Artes.

Elementos de interés

Los principales elementos de interés de la parroquia San Pedro se encuentran sobre sus principales vías de comunicación, las cuales fueron construidas entre finales de los años 40 y mediados de los años 50.

Al respecto de lo anterior, es en el recorrido de sus vías comunicacionales donde se pueden observar sus paseos, plazas y su característica arquitectura moderna de los años 50 y 60. Escapando sólo a dichas vías principales el interior de la Ciudad Universitaria (Patrimonio de la Humanidad) y las actividades religiosas de interés cultural.

Referentes valorativos, culturales y patrimoniales

La Parroquia San Pedro presenta diversos referentes culturales y patrimoniales. Desde la perspectiva del Ministerio Poder Popular para la Cultura (2009), según

providencia administrativa n.º 019/09, la parroquia presenta más de ciento cincuenta edificaciones identificadas como bienes de interés cultural, de entre las cuales se destaca la Ciudad Universitaria de Caracas, declarada por la UNESCO (s.f.) Patrimonio de la Humanidad en el año 2000.

La Ciudad Universitaria de Caracas fue declarada Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO en el año 2000 (UNESCO, s.f.); la misma contiene la Universidad Central de Venezuela, el Hospital Clínico Universitario, el Aula Magna y los estadios universitarios, entre otros elementos conocidos. Pero también alberga otros sitios de interés como el Museo Anatómico Dr. Jesús Yerena, y una amplia colección escultórica y de obras de arte a lo largo de sus instalaciones.

La mayoría de las edificaciones referidas por el Ministerio del Poder Popular para la Cultura responden a estilos modernos de arquitectura, aunque algunas edificaciones presentan reminiscencias del neoclásico. Es también de figuración la conjunción de los paseos Los Ilustres y Los Próceres (no se encuentra territorialmente en la parroquia San Pedro, pero su acceso principal es por la urbanización Santa Mónica) que constituyen un recorrido interesante por sus características:

- Su diseño establece un puente que une a la Universidad Central de Venezuela en el extremo más al este del recorrido, con la Academia Militar de Venezuela al extremo más oeste del mismo (IAM Venezuela, 2015)
- La figuración de diversos elementos escultóricos, entre los que se destacan las plazas de Las Tres Gracias y Los Símbolos en el paseo Los Ilustres y una gama amplia de elementos arquitectónicos y decorativos como espejos de agua y fuentes en Los Próceres, en donde se destaca por sus dimensiones dos monolitos que narran las principales batallas de la gesta independentista y que se encuentran acompañados de las estatuas de los héroes de la patria encabezados por el Libertador.

Los diferentes elementos patrimoniales señalados se encuentran en diversos estados de conservación, siendo los que presentan mayor deterioro las edificaciones privadas cuyos dueños originales han fallecido y sus familias han vendido o abandonado, dejando sin tradición o referentes personales a dichas edificaciones, por las cuales los nuevos propietarios o inquilinos no suelen sentir apego, haciendo que el amor por el estilo arquitectónico moderno de los años 50 y 60 tienda a morir como sus antiguos dueños.

A pesar de lo anterior, hay esperanzas, aún existen en muchos de las edificaciones dueños que respetan el estilo arquitectónico y nuevos dueños con conciencia por la conservación de una arquitectura única y el deseo de formar parte de una comunidad con características increíbles, es de señalar:

La dinámica de producción, uso y reconocimiento de estos símbolos es el objetivo último de la actividad cultural y, en especial, es la razón de la existencia del patrimonio cultural construido, tangible y vivo que, al interactuar con el natural, le da significado a la vida de las comunidades (Ovalles, 2011, p. 107).

A lo anterior se suman las actividades religiosas que refieren patrimonio cultural inmaterial de cualquier sociedad (Labaca, 2016 y UNESCO, 2004), siendo el caso por su valor para la comunidad de la Parroquia San Pedro las procesiones del Nazareno que se organizan en los templos Nuestra Señora de la Consolación en Santa Mónica y en la Basílica Menor de San Pedro Apóstol en Valle Abajo, y la celebración de Nuestra Señora de Fátima organizada por la comunidad portuguesa y lusitana que realizan actividades diversas y la procesión de Fátima, cada 13 de mayo, en los alrededores del templo Nuestra Señora de la Consolación (Urb. Santa Mónica).

Propuesta de turismo patrimonial cultural de la Parroquia San Pedro

Intereses mediáticos turísticos

El abordaje turístico de la Parroquia San Pedro puede realizarse desde cuatro vertientes

Recorrido arquitectónico

Este recorrido se refiere a las visitas a edificaciones residenciales y comerciales construidas entre los años 50 y 60; las mismas aparecen referenciadas por el Ministerio Poder Popular para la Cultura, según providencia administrativa n.º 019/09. Existen referencias a las edificaciones principalmente de la Avenida Presidente Medina (antes Av. Victoria) en diferentes sitios web como:

- Caracas Arquitectura e Historia
- Reportaje sobre la Basílica Menor San Pedro Apóstol. Disponible en la dirección web:
<https://caracasarquitecturaehistoria.wordpress.com/2017/04/11/basilica-menor-de-san-pedro-apostol/>
- Wordpress: Fundación Arquitectura y Ciudad
- Se muestran dos entradas referidas a la Av. Victoria:
- Edificio el Progreso y el proyecto La Parábola (actual Helicoide):
<https://fundaayc.wordpress.com/tag/avenida-victoria/>
- Entrada dedicada a las principales avenidas construidas en los años 50, en la lista se muestran tres avenidas de la Parroquia San Pedro, la Av. Victoria, la Av. Nueva granada y la Av. Roosevelt:
<https://fundaayc.wordpress.com/tag/avenida/>
- Blog: Santiago de León de Caracas
- Entrada a blog referida al edificio Danil. Disponible en:
<http://santiagodeleondecaracas.blogspot.com/2010/01/137.html>

Existen experiencias que constituyen ejemplos para actividades turísticas de tipo recorrido arquitectónico como:

- DocoTour celebrado el 23 de junio de 2018 promovido por la embajada de Italia en Venezuela, en el cual se mostraron los estilos arquitectónicos de la Av. Victoria (Silva-Arenas, 2018), puede visitarse en el link:
<http://www.materialcultural.com/docotour-avenida-victoria/>

Actividades turísticas religiosas, dirigidas al público en general

- Durante la Semana Santa, se realizan diversas procesiones en la Parroquia San Pedro, destacándose el Viacrucis y la Profesión del Nazareno, ambas celebradas en los alrededores de los templos Nuestra Señora de la Consolación (Urb. Santa Mónica) y de la Basílica Menor San Pedro Aporto (Urb. Valle Abajo).
- Celebración de Nuestra Señora de Fátima: La comunidad portuguesa y lusitana celebran con actividades diversas y procesión la festividad de Fátima, cada 13 de mayo, en los alrededores del templo Nuestra Señora de la Consolación (Urb. Santa Mónica)

Actividad turística de visita a los paseos de Los Próceres y Paseo Los Ilustres

La conjunción de los paseos Los Próceres y Los Ilustres constituyen un recorrido interesante por su característica:

- La primera, el hecho de que en su diseño se establece un puente que une a la Universidad Central de Venezuela en el extremo más al este del recorrido, con la Academia Militar de Venezuela al extremo más oeste del mismo (IAM Venezuela, 2015)
- La figuración de diversos elementos escultóricos, entre los que se destacan:

Las Tres Gracias y Los Símbolos en el paseo Los Ilustres

Adicionalmente, existe una gama amplia de elementos arquitectónicos y decorativos como espejos de agua y fuentes en Los Próceres (aunque no se encuentra territorialmente en la parroquia San Pedro, su acceso principal es por la urbanización Santa Mónica) en donde se destacan por sus dimensiones dos monolitos que narran las principales batallas de la gesta independentista y que se encuentran acompañados de las estatuas de los héroes de la patria encabezados por el Libertador.

Actividad turística referida a la visita a la Ciudad Universitaria de Caracas

La Ciudad Universitaria de Caracas fue declarada Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO en el año 2000 (UNESCO, s.f.); la misma contiene la Universidad Central de Venezuela y el Hospital Clínico. El Aula Magna y los estadios universitarios, entre otros elementos conocidos. Pero también alberga otros sitios de interés como el Museo Anatómico Dr. Jesús Yerena, y una amplia colección escultórica y de obras de arte a lo largo de sus instalaciones.

Evaluación de los atractivos turísticos

Atractivo		Identificación			Valoración			
		Código / Categoría	Código / Tipo	Código / Sub tipo	Cualidad	Significación	Turismo de hogar	Total
Edificaciones públicas, residenciales y comerciales construidas entre los años 40 y 60, referenciadas por el Ministerio Poder	Edificios de la Av. Presidente Medina (antes Av. Victoria), Av. Las Ciencias y Av. Teresa de la Parra	2. Museos y manifestaciones culturales e históricas	2.3 Construcciones y realizaciones urbanas	Sin número	3,5	2,75	4	3,42
	Plaza Tiuna		4		3	3	3,33	
	Plaza Las Tres		4,25		3,5	3,5	3,75	

Popular para	Gracias		bulevares					
La Cultura, según providencia administrativa nº 019/09 como Bienes de Interés Cultural	Plaza Los Símbolos				4,24	3,5	3,75	3,83
	Paseo Los Ilustres		2.3 Construcciones y realizaciones urbanas		4,5	4	4,25	4,25
	Paseo Los Próceres		2.7 Plazas, bulevares		4,75	4,5	5	4,75
	Ciudad Universitaria de Caracas		2.1 Artes plásticas, Pintura, Escultura 2.3 Construcciones y realizaciones urbanas		5	5	3	4,33
Procesiones de Semana Santa: Proceión del Nazareno	Nuestra Señora de la Consolación (Urb. Santa Mónica)	3. Cultura	3.8 Manifestaciones Religiosas y Creencias populares		3,5	2	4,25	3,25
	Basílica Menor San Pedro Apóstol (Urb. Las Acacias / Valle Abajo)				3,5	2	4	3,17
Fiesta de Nuestra Señora de Fátima	Nuestra Señora de la Consolación (Urb. Santa Mónica)	3. Cultura	3.8 Manifestaciones Religiosas y Creencias populares		4	2	4	3,33
		5. Acontecimientos programados	5.6 Fiestas religiosas					

Fuente: Autor (2023) a partir de Providencia administrativa nº 019/09 (2009), UNESCO (2004) y IAM (2015)

Experiencias remotas: turismo en virtualidad

Existen alternativas turísticas a las tradicionales, como el turismo virtual o mediado por tecnologías, estas alternativas responden a las experiencias y parámetros referidos por Arruda y Blanco (2012) y Navarro (2013), referidas al empleo de equipos de filmación remota y los recorridos narrados como alternativas para presentar al público interesado aquellos lugares que no pueden visitar presencialmente, dándoles así la oportunidad de conocerlos en

imagen y sonido.

Canales perceptivos que considerar para la promoción turística de la Parroquia San Pedro (apoyo para las vivencias remotas)

Lo visual: Recorrer la parroquia San Pedro tiene una característica muy peculiar, el ver continuamente el vuelo de parvadas de guacamayas, las cuales recorren a diario toda la parroquia, y es un aspecto importante para incluir en cualquier video o recorrido 3D.

Otro aspecto por considerar es la vista de cielos abiertos; la mayor parte de la Parroquia San Pedro presenta edificaciones de entre 1 y 8 pisos, y los edificios altos bordean principalmente el inicio de la parte montañosa de las urbanizaciones Colinas de Santa Mónica y Los Chaguaramos.

Se observa, además, con gran facilidad, una diversidad de animales que va desde ardillas hasta perezosos, pudiéndose encontrar en las zonas parcialmente montañosas desde serpientes hasta gavilanes, pasando por rabipelados y zamuros.

Finalmente, si te encuentras en un balcón o sentado en una plaza, podrás ver y escuchar a todo tipo de aves.

Lo auditivo: La parroquia San Pedro muestra un singular contraste de sonidos, desde el tránsito de medio a pesado en las avenidas principales de sus urbanizaciones al sonido de parvadas de loros reales y guacamayas, y el ronco canto de cientos de guacharacas. A ello no se debe descartar que aún se escuchan desde algunas casas el canto despertador de los gallos.

Descripción de lo olfativo: Si hay algo recurrente en la parroquia, son las panaderías, desde artesanales a pertenecientes a famosas cadenas, ello genera a ciertas horas del día, un ambiente peculiar marcado por el aroma del pan recién

hecho.

También en cuanto al sentido del olfato, si te trasladas por calles laterales o te sientas en los Paseos Ilustres o Próceres, podrás disfrutar del aroma de cientos de flores diversas.

Descripción de lo gustativo: A lo largo y ancho de la Parroquia San Pedro, existen restaurantes, panaderías, chiringuitos, pizzerías, fuentes de soda, heladerías, pastelerías que aportan con amplia diversidad de sabores y suficientes alternativas para cualquier público.

Estas alternativas van desde comida criolla hasta comida china, pasando por italiana, árabe y mexicana, entre otras. Es posible almorzar tranquilamente en un sitio y trasladarte a otro a tomar el postre o el café. Tal variedad de alternativas conjuga una exaltación del gusto que invita a seguir probando y conociendo.

Descripción de lo táctil: Desde piedra hasta metal, desde cortezas de árbol hasta concreto armado, desde suaves telas hasta la rigidez del cuero, todo ello y más puedes sentir con tus manos en la Parroquia San Pedro, pues existen todo tipo de fachadas, todo tipo de negocios y empresas, que conjugan casi cualquier textura y superficie existente. El recorrer desde el tacto la Parroquia San Pedro, puede ser una experiencia muy interesante, puesto que las texturas cambian de una esquina a otra.

Experiencias culturales

Las experiencias culturales en la Parroquia San Pedro suelen estar referidas a actividades de la comunidad en las plazas de la parroquia, el Teatro San Pedro y la Universidad Central de Venezuela.

Se destacan en cuanto a la Universidad Central de Venezuela, una serie de

actividades culturales y recreativas que contemplan acuerdos con la comunidad y se refieren, entre otras, a talleres de baile, apreciación artística, clínica jurídica, orientación económica, talleres de prevención de enfermedades, campañas de apoyo a personas sin hogar (Morúa et al., 2011).

Lugares de esparcimiento a referenciar

La Parroquia San Pedro cuenta como diversos lugares de esparcimiento

Plazas:

- Plaza Las Tres Gracias, presente en el listado de bienes de interés cultural del IPC, pertenece al Paseo de Los Ilustres y se encuentra ubicada entre las urbanizaciones Valle Abajo.
- Plaza Los Símbolos, presente en el listado de bienes de interés cultural del IPC, pertenece al Paseo de Los Ilustres y se encuentra ubicada entre las urbanizaciones Valle Abajo y El Rosal.
- Plaza Tiuna, presente en el listado de bienes de interés cultural del IPC, ubicada en la urbanización El Rosal.

Paseos:

- Los Ilustres, presente en el listado de bienes de interés cultural del IPC, ubicado entre las urbanizaciones Valle Abajo, El Rosal y Santa Mónica
- Los Próceres, presente en el listado de bienes de interés cultural del IPC, ubicado su acceso principal en la urbanización Santa Mónica

Centros Comerciales:

- Centro Comercial Multiplaza Victoria
- Centro Comercial Los Chaguaramos
- Centro Comercial Plaza Santa Mónica
- Centro Comercial Los Próceres (acceso principal por la urbanización Santa Mónica)

Hoteles:

- Hotel Milenio, ubicado en la urbanización Los Chaguaramos

- Hotel El Paseo, ubicado en la urbanización Los Chaguaramos
- Hotel Venecia, ubicado en la urbanización Santa Mónica

Parques:

- Tradicionales: Parque Santa Mónica, ubicado en la urbanización del mismo nombre; Parque R5, ubicado en la urbanización Colinas de Santa Mónica; Parque ASOMONICA, ubicado en la urbanización Colinas de Santa Mónica
- Mecánicos: Ítalo Americano, ubicado en la urbanización El Rosal; Bimbolandia, ubicado en la urbanización Valle Abajo

Estrategias de comunicación

Las consideraciones para la promoción turística de la Parroquia San Pedro en cuanto a la realidad socioeconómica actual deben responder a los parámetros del turismo tradicional y a los de las relaciones mediadas por la virtualidad y, en consideración a esto, Galí, Majó y Vidal (2000) refieren la importancia de las actividades de promoción; los autores señalan cómo la internet favorece la promoción del turismo al ofrecer una alternativa dinámica a las publicidades tradicionales.

Galí, Majó y Vidal (2000) agregan que las ofertas en línea pueden ser modificadas por el visitante en cuanto a su tiempo y recursos, aumentando así las oportunidades de que quienes están interesados en viajar o visitar una localidad o localidades de interés lo realicen.

Medios y recursos tecnológicos que considerar en una campaña publicitaria

Toda campaña publicitaria medida por las tecnologías y adecuada a los tiempos actuales, debe responder a la necesidad del potencial visitante de mostrar tanto los lugares de interés como los servicios que se ofrecen. Al respecto, para la promoción de la Parroquia San Pedro, se plantea:

Sitio web turístico de la Parroquia San Pedro: Creación de sitio web bajo óptica de promoción turística de la Parroquia San Pedro, para la promoción de los sitios de interés turístico:

- El sitio se constituirá bajo la modalidad de interactividad, con alternativas predictivas que motivan al usuario a continuar la navegación y conocer tanto la historia como los sitios de interés.
- El sitio permitirá establecer contacto con los hoteles, restaurantes y tiendas de la Parroquia San Pedro

Video de recorridos: Realización de videos con cámaras de dron y cámaras 360° de los sitios patrimoniales y de interés de la Parroquia San Pedro, dichas filmaciones podrán ser observadas por los posibles visitantes en el sitio web turístico de la parroquia, y su link aportado a cualquier empresa turística o de promoción turística.

Creación de perfil en redes sociales: En complemento al sitio web de la Parroquia San Pedro, se crearán perfiles en las principales redes sociales y su contenido se actualizará periódicamente, a favor de mantener el interés en los posibles visitantes.

Consideraciones

Acuerdos entre los prestadores de servicios: Los prestadores de servicios de la parroquia San Pedro, establecerán acuerdos de mutua promoción y de promoción de los sitios de interés de la parroquia, enlazando además sus propios sitios web y redes a los de la Parroquia San Pedro en pro de un esfuerzo conjunto de promoción.

Logro de una identidad: Se establecerán actividades de integración y mutua

colaboración entre los habitantes de las diversas urbanizaciones que constituyen a la parroquia San Pedro, para lograr una identidad compartida que se proyecte a los visitantes, y diferencie a la parroquia San Pedro de otras parroquias o sectores de Caracas.

Acuerdos de integración con otras parroquias: Los encargados de las actividades de promoción de la parroquia San Pedro, contactaran con sus pares de otras parroquias que tengan iniciativas similares enfocadas hacia el turismo, a favor de lograr acuerdo de mutua promoción e integración de actividades.

Guion multimedia: Para dar a conocer a la Parroquia San Pedro por medio de las campañas de promoción turística, las cuales responderán a una mediación por campañas virtuales, se requiere establecer guiones en relación a las vertientes temáticas:

- Recorrido arquitectónico
- Turismo religioso
- Los Próceres y los Ilustres
- Ciudad Universitaria de Caracas

Las vertientes consideradas pueden darse individualmente o en combinación de algunas o todas, generando alternativas turísticas para los visitantes, quienes, según sus intereses, tiempo y recursos, podrán hacer la elección que más les convenga.

En consideración se presenta como principal alternativa un guion que narra los diversos sitios de interés en función a las alternativas, señalando que se puede hacer una, varias o todas.

Guion general: Frases de promoción

En consideración de los puntos anteriores, se grabarán, como parte del audio

de los videos de recorrido de la Parroquia San Pedro, o se colocarán como audio en las secuencias de imágenes de los sitios de interés, frases como las siguientes:

- Ven a conocer la Parroquia San Pedro, la más nueva de Caracas
- Una ruta para aprender de la arquitectura moderna del siglo XX, ven a la Parroquia San Pedro
- Participa en las procesiones de Semana Santa con seguridad, asiste a la Basílica Menor de San Pedro Apóstol
- Celebra a Nuestra Señora de Fátima con nosotros, te esperamos en la Iglesia de Nuestra Señora de la Consolación, Urb. Santa Mónica
- Recuerda los años 60 y 70, tomate una malteada en la Crema Paraíso de Santa Mónica, y luego camina bajo los faroles del paso Los Ilustres.
- Visita la Parroquia San Pedro, y conoce un Patrimonio de la Humanidad, La Ciudad Universitaria de Caracas
- Visitas Caracas, quédate en la Parroquia San Pedro, somos el centro del Distrito Capital.

Costos

Los costos de producción de campañas publicitarias virtuales dependen más de los equipos empleados que de los procesos de edición; en tal sentido, una comunidad organizada pudiera efectuar la creación de un sitio web y el manejo de las redes sociales con los aportes de las sociedades de vecinos.

Se pueden sumar aportes económicos de las empresas que se vean reflejadas en las actividades publicitarias, por ejemplo, una tienda o restaurante nombrado o filmado en el recorrido 360°.

En consideración a una posible conjunción de parte de las juntas de vecinos como organizadoras y los aportes económicos de las empresas que deseen una mayor figuración en las actividades de promoción turística de la Parroquia San

Pedro, los costos de dicha promoción considerando todos los aspectos involucrados serían marginales.

Las ventajas y desventajas del turismo patrimonial y del turismo patrimonial virtual

Las ventajas del turismo patrimonial tanto tradicional como virtual se extraen de Ovalles (2020):

VENTAJAS	DESVENTAJAS
Relativamente somos un país barato, con amplia y variada naturaleza en un territorio pequeño, años de democracia probada, con tasa de cambio favorable, hospitalidad, ubicación estratégica, servicios e infraestructura aceptable, sin discriminaciones de cualquier tipo, marco legal formulado y amplia Libertad de prensa.	Altas tarifas aéreas, poca aplicación del marco legal, ausencia de derechos al turista, mala calidad de ciertos servicios, y atenciones, permisividad, exceso de información negativa sobre el país, mal sistema judicial, burocracia, poca autoestima, falta de opciones de recreación, poca valorización de lo nuestro.

Fuente: Tomado de Ovalles (2020, p. 30)

Cierre

En coherencia con diversos autores, entre ellos Andrei, Nedea y Pop (2001), Pinassi (2017) y Velasco (2009), el turismo referido a los patrimonios culturales es una alternativa que genera oportunidades de aprendizaje y conservación cuando se cumplen estrictos controles de acompañamiento. Adicionalmente, la generación de recursos contribuye al sostenimiento de políticas amplias que favorecen procesos de restauración e influyen en una comprensión de las realidades sociales de las comunidades, quienes se benefician también de manera directa e indirecta de adecuadas políticas de desarrollo turístico.

Los patrimonios culturales tanto materiales como inmateriales con reflejos de las sociedades y de las vivencias propias de las comunidades, el desarrollo turístico en dichas comunidades no sólo promueve los patrimonios, visualiza las comunidades y a sus habitantes, permite conocer sus necesidades y generar políticas de reinversión de los recursos del turismo, que a bien sustentan el cuidado de los patrimonios, pero que pueden nutrir y generar bienestar tanto en lo social como en lo educativo.

Esta relación entre identidad, patrimonio y educación es bien referida en Cepeda (2018), quien expresa cómo es posible entender la identidad desde los otros. En el caso del presente texto, la comunidad considerada en la parroquia San Pedro, en donde se congregan diversas realidades y patrimonios altamente significativos para Caracas y Venezuela, por ser referentes ampliamente divulgados, como la Ciudad Universitaria y el Paseo de los Próceres, actualmente denominado Paseo de la Nacionalidad.

Finalmente, el presente es un esfuerzo por divulgar una tendencia generalizada en otras latitudes, en donde patrimonio y turismo suelen ir de la mano, y en donde el resultado suele ser positivo y motivador para la conservación y promoción de los patrimonios.

Referencias

- Andrei, M., Nedeia, P., y Pop, I. (2011). Diversity of Cultural Tourism in Turkey. *Anale.seria Stiinte Economice*, 349-357.
- Arruda, D. & Blanco, M. (2012). Oferta turística virtual. Un estudio del metaverso. *Estudios y perspectivas en turismo*, 21(4), 876-903. <https://www.redalyc.org/pdf/1807/180724056005.pdf>
- Brubaker, R., & Cooper, F. (2001). Más allá de la identidad. *Apuntes de Investigación del CECYP*, 5(7), 30-67
- Cepeda O., J. (2018). Una aproximación al concepto de identidad cultural a partir de experiencias: el patrimonio y la educación. *Tabanque. Revista Pedagógica*, (31), 244–262. <https://doi.org/10.24197/trp.31.2018.244-262>
- Colombres, A. (2009). *Nuevo manual del promotor cultural I bases teóricas de la acción*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
- Espinoza, M. (2008). Meyerson y el rol de la causalidad y del determinismo en la ciencia. *Thémata. Revista de Filosofía*, 40, 167-178. <https://n9.cl/eov6>
- Ferrater M., J. (1994). *Diccionario de filosofía*. Tomo II. Barcelona: Ariel
- Galí E., N., Majó F., J., & Vidal C., D. (2000). Patrimonio cultural y turismo: nuevos modelos de promoción vía internet. *Cuadernos De Turismo*, (6), 73- 88. <https://revistas.um.es/turismo/article/view/22631>
- Goberna F., J. (1999). Historia de una idea. *Monografías de la Universidad de Santiago de Compostela*. Santiago de Compostela: USC. <https://n9.cl/asov>
- Grupo Ecológico San Pedro (enero, 2017). *Delimitación geográfica y descripción de la parroquia San Pedro*. [Mensaje en blog]. <http://grupoecologicosanpedro.blogspot.com/p/blog-page.html>
- IAM Venezuela (2015). *Paseo los Ilustres*. <https://iamvenezuela.com/2015/10/paseo-los-ilustres-paseo-los-simbolos/>
- Instituto Nacional de Estadística (INE, 2014). *XIV Censo Nacional de Población y Vivienda*. Caracas: Autor. <http://www.ine.gov.ve/documentos/Demografia/CensodePoblaci>

[onyVivienda/pdf/distritocapital.pdf](#)

Instituto Nacional de Estadística (INE, s.f.). *Demográficos, proyecciones de población*. http://www.ine.gov.ve/index.php?option=com_content&view=category&id=98&Itemid=51

Labaca Z., M. (2016). Las festividades religiosas: Manifestaciones representativas del patrimonio cultural inmaterial. *RIIPAC: Revista sobre Patrimonio Cultural*, (8), 1-177. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5753445.pdf>

Marcano, Y. y Gallardo, M. (2005). Nuevos enfoques de la investigación histórica en los registros del patrimonio cultural, *Artículos*, <https://produccioncientificaluz.org/index.php/portafolio/article/view/12820/12807>

MBPublished (13 de octubre de 2020). ¿Sabías Qué? Hace 26 años fue fundada la parroquia San Pedro de Caracas. *Primicias 24.com*. <https://primicias24.com/tal-dia-como-hoy/296247/sabias-que-hace-26-anos-fue-fundada-la-parroquia-san-pedro-de-caracas/>

Meyerson, E. (1930). *Identity and reality*. (Transferret to digital printing, 2007). London: Routledge. Recuperado de: <https://n9.cl/knwm>

Ministerio Popular para la Cultura (2009). Providencia administrativa n° 019/09 *Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela*, 39.272, septiembre 25 de 2009. <http://www.juris-line.com.ve/data/files/419.pdf>

Morúa, A., Mendoza, Y., Márquez, P., Semeco, A., Silva, A., Guevara, P., Ontiveros, T., Del Blanco, E., Martínez, O., Hernández, N., Herrera, C., López, N., Villegas, G., León, R., Marrón, J., Pérez, R., Gómez, M., Yáñez, A. & Leal, I. (junio 2011). *CS-17 El espacio público en la parroquia San Pedro. Visiones y actuaciones desde la red comunidad-universidad*. Trabajo presentado en la Trienal de Investigación, Facultad de Arquitectura y Urbanismo. <http://www.fau.ucv.ve/trienal2011/cd/documentos/cs/CS-17.pdf>

Navarro, D. S. (2013). Entorno virtual y turismo: interacción simbólica. *RITUR-Revista Iberoamericana de Turismo*, 3(2), 17-24.

<https://www.seer.ufal.br/index.php/ritur/article/view/1028>

- Ovalles, O. (2011). *Arquitectura del ambiente, geobiología de los asentamientos humanos*. (2da. ed.). Caracas: Biosfera
- Ovalles, O. (2020). *Guía activa turismo y patrimonio cultural*. [Material instruccional no publicado]. Universidad Latinoamericana y del Caribe.
- Pastor, A. (2003). El patrimonio cultural como opción turística. *Horizontes antropológicos*, año 9, (20), 97 – 115.
<https://www.scielo.br/j/ha/a/XVMd89rnNjQC5wZNGt5BckM/?format=pdf&lang=es>
- Pinassi, A. (2017). *Patrimonio cultural, turismo y recreación: el espacio vivido de los bahienses desde una perspectiva geográfica*. Argentina: Editorial de la Universidad Nacional del Sur.
- Providencia administrativa n° 019/09 (2009). *Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela*, 39.272, septiembre 25 de 2009. <http://www.juris-line.com.ve/data/files/419.pdf>
- Silva-Arenas, M. (2018). Docotour: Avenida Victoria. *Material Cultural*.
<http://www.materialcultural.com/docotour-avenida-victoria/>
- UNESCO (2004). La salvaguarda del patrimonio cultural tangible e intangible: hacia un planteamiento integrado. [Documento en línea].
<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000137634>
- UNESCO (s.f.). *Ciudad Universitaria de Caracas*. [Material en línea].
<http://whc.unesco.org/es/list/986#top>
- Velasco G., M. (2009). Gestión turística del patrimonio cultural: enfoques para un desarrollo sostenible del turismo cultural. *Cuadernos de Turismo*, n° 23, 237-253. <https://revistas.um.es/turismo/article/view/70121/67591>
- Zamora A., E. (2011). Sobre patrimonio y desarrollo. Aproximación al concepto de patrimonio cultural y su utilización en procesos de desarrollo territorial. *Pasos*. Vol. 9 (1), 101-113

Ficha de compiladores y colaboradores

Franco José Roversi Mónaco Trujillo

Universidad Metropolitana, Caracas – Venezuela

/ Metropolitan International University, Florida - Estados Unidos.

<https://orcid.org/0000-0003-0470-0701>

Licenciado en Educación Mención Ciencias Pedagógicas (UCAB); Especialista en Gerencia de Recursos Humanos (USM); Especialista en Tecnología, Aprendizaje y Conocimiento (UNIMET); Doctor en Ciencias de la Educación (ULAC); Doctor en Patrimonio Cultural (ULAC); Doctor en Gestión para la Creación Intelectual (UNESR); con postdoctorado en Filosofía y Ciencias de la Educación (UCV) y en Filosofía y Paradigmas de la Investigación Social (ULAC), Docente Titular e Investigador (UNIMET).

Gerardo Antonio Merchán Mora

Universidad Central de Venezuela, UCV

<https://orcid.org/0000-0002-8132-9304>

Licenciado en Filosofía, Licenciado en Teología, Especialista en Propiedad Intelectual, Doctor en Ciencias de la Educación (ULAC), Doctor en Gestión para la Creación Intelectual (UNESR); con postdoctorado en Filosofía y Ciencias de la Educación (UCV), Docente Universitario e Investigador

Ángel Yasmil Echeverría Guzmán

Universidad Bolivariana del Ecuador, UBE

<https://orcid.org/0009-0009-5797-3317>

Tecnólogo en Educación, Mención: Artes Industriales (IUPMA); Licenciado en Filosofía (UCSAR); Magister Scientiarum en Educación Técnica (IUPMA); Doctor en Ciencias (ULAC); Docente titular e investigador (UBE).

Hermelinda Camirra Gouveia

Universidad Central de Venezuela, UCV

<https://orcid.org/0000-0002-3249-3319>

Socióloga (UCV); Especialista en Mercadeo (UCV); Doctora en Ciencias Sociales (UCV); Postdoctorado en Investigación de las Ciencias Sociales y del Comportamiento (URJC España); Postdoctorado en Filosofía y Paradigmas de la Investigación Social (ULAC), Profesora de Pregrado y Postgrado (EAC/FaCES), Investigadora; Coordinadora de la Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales (UCV).